المجلد الاول من القواعد الحاوي
الفرق والعشرون والمائة بابي جامع
ص ٢٢
اربع سبعين

ايا صوفيه
١٢٠٥٦

ايا صوفيه
١٢٠٥٦

I

الجزء الأول من القواعد

٨٢٨

الجزء الاول من أنوار البروق في أنواء الفروق لشهاب الدين احمد بن ادريس القرافي المقرئ المالكي

١٤٥٦

قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطاننا الأعظم والخاقان المعظم مالك البر والبحر خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان السلطان الغازي محمود خان وقفا صحيحا شرعيا لمن طالع وتعلم واستفاد وسلم والاسعاد أعظم الله تعالى ١١٥٢ [illegible] حرره الفقير أحمد شيخ زاده المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين غفر لهما

فهرست ما فيه من الفروق

بسم الله الرحمن الرحيم   والحمد لله رب العالمين

الحمد لله فالق الاصباح وفاتق اهل العمى من اهل الصلاح وسالك السحاب الثقال
بهبوب الرياح ومنزل الفرقان على عبده يوم الكفاح مبيض الصفاح محذرا
من دار البوار وحاثا على دار الفلاح المبرء في عظيم جلاله عن مشابهة الارواح و
الاشباح واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة راكبة الارباح يوم الفلاح
واشهد ان محمدا عبده ورسوله ارسله والحرمات تستباح وحزب الكفر قد عم الفجاح
والبطاح فلم يزل صلى الله عليه وسلم يرشد الى الحق بالحجج الوضاح والسمهرية الرماح
حتى اعلن مناديه ونادى به وباح وظهر دين الله على جميع الاديان فسار في الافاق
تقادمه كتائب النجاح صلى الله عليه وعلى اله واصحابه وازواجه وعبيده ما دار الظلام
الحنادس بصباح الصباح صلاة نحوز بها اعلى رتب النجاح ونخلص بها من دركات
الاثم والجناح اما بعد فان الشريعة المعظمة المحمدية زاد الله تعالى منارها
وعلوا اشتملت على اصول وفروع واصولها قسمان احدهما المسمى باصول الفقه
وهو في غالب امره ليس فيه الا قواعد الاحكام الناشئة عن الالفاظ العربية
خاصة وما يعرض لتلك الالفاظ من النسخ والترجيح نحو الامر للوجوب والنهي للتحريم
والصيغة الخاصة للعموم ونحو ذلك وما خرج عن هذا النمط الا كون القياس حجة
وخبر الواحد وصفات المجتهدين والقسم الاخر قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة
العدد عظيمة المدد مشتملة على اسرار الشرع وحكمه لكل قاعدة من الفروع
في الشريعة ما لا يحصى ولم يذكر منها شيء في اصول الفقه وان اتفقت الاشارة
اليه هنالك على سبيل الاجمال فبقي تفصيله لم يتحصل وهذه القواعد مهمة
في الفقه عظيمة النفع وبقدر الاحاطة بها يعظم قدر الفقيه ويشرف ويظهر
رونق الفقه ويعرف وتتضح مناهج الفتاوى وتكشف فيها تنافس العلما
وتفاضل الفضلا وبرز القارح على الجذع وحاز قصب السبق من فيها برع
ومن جعل يخرج الفروع بالمناسبات الجزئية دون القواعد الكلية تناقضت عليه الفروع

واختلفت وتزلزلت خواطره فيها واضطربت وضاقت نفسه لذلك وقنطت
واحتاج الى حفظ الجزئيات التي لا تتناهى وانتهى العمر ولم تقض نفسه من طلبه
مناها ومن ضبط الفقه بقواعده استغنى عن حفظ اكثر الجزئيات لاندراجها
في الكليات واتحد عنده ما تناقض عند غيره وتناسب واجاب الشاسع البعيد
وتقارب وحصل طلبته في اقرب الازمان وانشرح صدره لما اشرق فيه من البيان
فبين المقامين شاو بعيد وبين المنزلتين تفاوت شديد وقد الهمني الله تعالى بفضله
ان وضعت في اثنا كتاب الذخيرة من هذه القواعد شيئا كثيرا مفرقا في ابواب
الفقه كل قاعدة في بابها وحيث تنبني عليها فروعها ثم اوجد الله تعالى في نفسي ان
تلك القواعد لو اجتمعت في كتاب وزيد في تلخيصها وبيانها والكشف عن
اسرارها وحكمها لكان ذلك اظهر لبهجتها ورونقها ولتكيفت نفس الواقف
عليها مجتمعة اكثر مما اذا راها متفرقة وربما لم يقف الا على اليسير منها هنالك
لعدم استيعابه لجميع ابواب الفقه وايضا فانه قد يقف على قاعدة ويذهب عن خاطره
ما قبلها لاختلاف اماكنها وتنافرها فوضعت هذا الكتاب للقواعد خاصة
وزدت قواعد كثيرة ليست في الذخيرة وزدت ما وقع منها في الذخيرة
بسطا وايضاحا فاني في الذخيرة رغبت في كثرة النقل للفروع لانه اخص
بكتب الفروع وكرهت ان اجمع بين ذلك وبين البسط في المباحث
والقواعد فيخرج الكتاب الى حد يعسر على الطلبة تحصيله اما هاهنا فالعذر
زائل والمانع ذاهب فاستوعب ما يفتح الله به ان شاء الله تعالى وجعلت
مبادي المباحث في القواعد بذكر الفروق والسؤال عنها بين فرعين او قاعدتين
فان وقع السؤال عن الفرق بين فرعين فبيانه بذكر قاعدة او قاعدتين يحصل بهما
الفرق وهما المقصودتان وذكر الفرق وسيلة لتحصيلهما وان وقع السؤال
عن الفرق بين قاعدتين فالمقصود تحقيقهما ويكون تحقيقهما بالسؤال عن الفرق
بينهما اولى من تحقيقهما بغير ذلك فان ضم القاعدة الى ما يشاكلها في الظاهر

وهي تضادها في الباطن أولى لأن الضد يظهر حسنه الضد وبضدها تتبين الأشياء
وقد تقدم قبل هذا الكتاب كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف
القاضي والإمام ذكرت في هذا الفرق أربعين مسألة جامعة لأسرار هذا
الفرق وهو كتاب مستقل استغني عن الإعادة هاهنا فمن شاء طالع ذلك
فهو حسن في بابه وفوائد الفضلاء وضعت هذه الفروق بين الفروع وهذه الفروق
من القواعد وتلخيصها فله من الشرف على تلك بحسب شرف الأصول على الفروع.
وسميته لذلك أنوار البروق في أنواء الفروق ولك أن تسميه كتاب الأنوار والأنواء
وكتاب الأنوار والقواعد السنية في الأسرار الفقهية كل ذلك لك جمعت
فيه من القواعد خمسمائة وأربعين قاعدة وأوضحت كل قاعدة بما يناسبها من الفروع
حتى يزداد انشراح القلب لقبولها فائدة سمعت بعض مشايخي
الفضلاء يقول فرقت العرب بين فرق بالتخفيف وفرق بالتشديد فالأول في المعاني
والثاني في الأجسام ووجه المناسبة فيه أن كثرة الحروف عند العرب تقتضي كثرة
المعنى أو زيادته أو قوته والمعاني لطيفة والأجسام كثيفة فناسبها التشديد وناسب
المعاني التخفيف مع أنه قد وقع في كتاب الله تعالى خلاف ذلك قال الله تعالى وإذ فرقنا
بكم البحر فخفف في البحر وهو جسم وقوله تعالى افرق بيننا وبين القوم الفاسقين فجاء على
القاعدة قوله تعالى وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقوله تعالى فيتعلمون منهما ما
يفرقون به بين المرء وزوجه وسائر ما في القرآن على غيره ولا يكاد يسمع
من الفقهاء إلا قولهم ما الفارق بين المسألتين ولا يقولون ما الفرق بينهما بالتشديد
ومقتضى هذه القاعدة أن يقال بم افترق بين المسألتين ولا يقال فرق
ولا بأي شيء فرق مع أن أسئلتهم في الأفعال دون اسم الفاعل وقد آن الشروع
في الكتاب مستعينا بالله على حلول النية وحصول النعمة وأسأله بعظيم جلاله
وجميل آلائه أن يجعله خالصا لله تعالى وللعبادة وأن ييسر ذلك علي بمنه وكرمه إنه على
كل شيء قدير الفرق الأول بين الشهادة والرواية ابتدأت بهذا الفرق

الأول.
بين الشهادة والرواية

في صحيح البخاري
افرق أفضل ملائكة
[illegible]
في [illegible]

٧

بين قاعدتين لأني أقمت أطلبه نحو ثماني سنين فلم أظفر به وأسأل الفضلاء عن الفرق
بينهما وتحقيق ماهية كل واحدة منهما فإن كل واحد منهما خبر فيقولون الفرق بينهما
أن الشهادة يشترط فيها العدد والذكورية والحرية بخلاف الرواية فإنها تصح من الواحد
والمرأة والعبد فأقول لهم اشتراط ذلك فيها فرع تصورها وتمييزها عن الرواية
فلو عرفت بأحكامها وآثارها التي لا تعرف إلا بعد معرفتها لزم الدور وإذا وقعت لنا
حادثة غير منصوصة من أين لنا أنها شهادة حتى يشترط فيها ذلك فلعلها من باب الرواية
لا يشترط فيها ذلك فالضرورة داعية لتمييزهما ولذلك إذا رأينا الخلاف في إثبات
شهر رمضان هل فيه شاهدان أو يكتفي بشاهد واحد وقول الفقهاء تخاصم فيه مشائبة
الخلاف في ذلك هل هو من باب الرواية أو من باب الشهادة وكذلك الخلاف في المترجم
هل يكتفى بواحد ما يصلي فالواحد لك بعينه وآخر والخلاف فيهما لم يتصور حقيقة الشهادة
والرواية وتميز كل واحد منهما عن الآخر لا نعلم اجتماع الشائبتين منهما في هذه الفروع
ولا نعلم أي الشائبتين أقوى حتى يرجح مذهب القائل بترجيحها ولعل أحد القائلين
ليس مصيبا وليس في الفرع إلا أحد الشائبتين أو أحد الشبهين والآخر منفي
أو الشبهان معا منفيان والقول بتردد هذا الفرع بينهما ليس صوابا بل يكون الفرع
مخرجا على قاعدة أخرى غير هذه وهذا إنما يتحصل إذا علمت حقيقة كل واحدة
منهما وحينئذ يحسن بتصورهما اشتراط العدد ولا يلزم في تلك الفروع
العدل الواحد ونعتقد أنه مخرج على الشبهين المذكورين وأي القولين أرجح أما
مع الجهل بحقيقتهما فلا سبيل إلى شيء من ذلك ونبقى في هذه الفروع مظلمة ملتبسة
ولم أزل كذلك شديد القلق والتشوف إلى معرفة ذلك حتى طالعت شرح البرهان
للمازري رضي الله عنه فوجدته ذكر هذه القاعدة وحققها وميز بين الأمرين من
حيث هما واتجه تخريج تلك الفروع اتجاها حسنا وظهر أي الشبهين أقوى
وأي القولين أرجح وأمكننا من قبل أنفسنا إذا وجدنا خلافا محكيا ولم يذكر سبب
الخلاف فيه أن نخرجه على وجود الشبهين فيه إن وجدناهما ونشترط ما نشترطه

وسقط ما سقطه وبقي على تحصيل ذلك كله فقال رحمه الله الشهاده والروايه خبران
غير ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الروايه كقوله عليه السلام الاعمال
بالنيات او الشفعه فيما لم يقسم لا يختص بشخص معين بل ذلك على جميع الخلق في
جميع الاعصار والامصار بخلاف قول العدل عند الحاكم لهذا عند هذا دينار الزام
لمعين لا يتعداه لغيره فهذا هو الشهاده المحضه والاول هو الروايه المحضه ثم تجتمع
الشوائب بعد ذلك ووجه المناسبه بين الشهاده واشتراط العدد ... وبقيه
الشروط ان الالزام المعين تتوقع فيه عداوه باطنه لم يطلع عليها الحاكم فتبعث العدو على الزام
عدوه ما لم يكن لازما فاحتاط الشارع لذلك واشترط معه آخر ابعادا لهذا
الاحتمال فاذا اتفقا في المقال قرب الصدق جدا بخلاف الواحد ومناسب ايضا
اشتراط الذكوريه من وجهين احدهما ان الزام المعين سلطان وقهر واستيلاء تاباه النفوس
الابيه وتمتعض منه الحميه وهو من النساء اشد نكايه لنقصهن فان استيلاء الناقص اشد
ضررا من استيلاء الكامل فخفف ذلك عن النفوس برفع الانوثه الثاني ان النساء ناقصات
عقل ودين فناسب ان لا ينصبن نصبا عاما في موارد الشهادات لئلا يعم ضررهن
بالنسيان والغلط بخلاف الروايه لان الامور العامه تتاسى فيها النفوس ويتسلى
بعضها ببعض فيخف الالم ويقع المشاركه ... في الروايه لعموم التكليف والحاجه
ويستوي مع المراه غيرها فيبعد احتمال الغلط وطول الزمان في التسمع ذلك
... الامور العامه فيظهر مع طول الزمن خلافه بخلاف الشهاده تنقضي بانقضاء
زمانها وتنسى بذهاب اوانها فلا يطلع على غلطها ولا يتهم احد في عداوه جميع
الخلق ... الامور العامه فلا يحتاج الى الاستظهار بالغير فيكفي الواحد واما الحريه
فلان النفوس الابيه تابى قهرها بالعبيد والاداني ويخف ذلك عليها بالاحرار
والاشراف من الناس ولان الرق يوجب الضغائن والاحقاد بسبب ما فاته من الحريه
والاستقلال بالكسب والمنافع فربما بعثه ذلك على الكذب على المعين واذيه
جميع الخلائق يبعد القصد اليها في مجاري العادات فهذا هو الفرق البائن

ووجه المناسبه في الاشتراط في الشهاده دون الروايه ... وقد تقول ... اذا ... روايه
محضه كالاحاديث النبويه وشهاده محضه كاخبار الشهود عن الحقوق على المعينين عند
الحكام ومركب بين الشهاده والروايه وله صور احدها الاخبار عن رؤيه هلال
رمضان من جهه ان الصوم لا يختص بشخص معين بل عام على جميع المصر او اهل الآفاق على
الخلاف في انه يشترط في كل قوم رؤيتهم ام لا فهو من هذا الوجه روايه لعدم الاختصاص
بالمعين وعموم الحكم ومن جهه انه حكم يختص بهذا العام دون ما قبله وما بعده وبهذا
القرن من الناس دون القرون الماضيه والآتيه صار فيه خصوص وعدم عموم فاشبه
الشهاده فحصل الشبهان فجرى الخلاف ... ثم رجح احد الشبهين على الآخر والخلاف
في المذهبين فان عضد احد الشبهين حديث او قياس تعين المصير اليه وثانيها
القائف في اثبات الانساب بالخلق هل يشترط فيه العدد ام لا قولان لحصول
الشبهين من جهه انه يخبر ان زيدا ابن عمرو وليس ابن خالد حكم جزئي على شخص معين لا
يتعداه الى غيره فاشبه الشهاده ويشترط العدد ومن جهه ان القائف منتصب انتصابا
عاما للناس اجمعين اشبه الروايه فيلغى الواحد ... الشهاده ... اوكل
للقضا على العين ... للعداوه ... في الشخص المعين وكونه منتصبا انتصابا
عاما مستنزل ... بين الشاهدين ... يكون معين عليه شهاده ... بها
عليه عند الحاكم فهذا التشبيه ضعيف فان قلت ... الفرق بينه وبين الشاهد ان
القائف مختص بقبيل معين ... منصب الحاكم ... اصلا لذلك
قد يحول نصب الحاكم لذلك واجتهاده وتوسط نظره يبعد احتمال العداوه ...
... المحكوم عليه بخلاف الشاهد اي من يعرف عليه شهاده ...
وان كان مجهولا عند الحاكم ... يزكيه ... الحكم فلا بتوسط نظر الحاكم
فيقوى دافع العداوه ... النفوس من سلطنه المخبر عنها بالالزام قلت
هو فرق حسن وهو المستند لعقد جميع ... الروايه ... في النفس
... الحكم الى المستنزل دونه لقوه الامر ان القائف قد يقبل قوله ... نصب

نصب الامام لذلك الشخص كما قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم قول مجزز المدلجي في نسب
اسامة من زيد ولم ينقل لنا انه نصبه لذلك قبل ذلك ولو وجد من الناس او من القبائل
في عصر من الاعصار من يودعه الله تعالى تلك الخاصية التي اودعها في بني مدلج قبل قوله
ايضا فعلمنا ان عدم التعيين والتنصيب يقوي شائبة الشهادة وهذا البحث كله
وهذا الترجيح انما يكون لنا بعد معرفتنا بحقيقة الشهادة والرواية وحقيقتيهما
ولو لم يحصل كلام المازري صعب علينا ذلك وانسد الباب وانحسم الفقه ورجعنا
الى التقليد الصرف الذي لا نعقل معناه وثالثها المترجم للفتاوى والخطوط
قال مالك يكفي الواحد وقيل لابد من اثنين ومنشأ الخلاف حصول الشبهين اما شبه الرواية
فلانه يخبر عن معنى من الفتاوى والخطوط لا يتعدا اخباره ذلك الخط المعين او الكلام
المعين وبقي السؤال بالفارق المتقدم والبحث بعينه الذي في القائف ورابعها
المقوم للسلع في ارش الجنايات والسرقات والغصوب وغيرها قال مالك
الواحد في التقويم الا ان يتعلق بالتقويم حد كالسرقة فلا بد من اثنين وروي لابد من اثنين
في كل موضع ومنشأ الخلاف حصول الشبهين شبه الشهادة لانه الزام لمعين وهو
ظاهر وشبه الرواية لان المقوم متصد لما لا يتناهى كما تقدم في المترجم
والقائف وهو ضعيف لان الشاهد كذلك وشبه الحاكم لان حكمه ينفذ في القيمة
والحاكم ينفذ وهو اظهر من شبه الرواية فان تعلق باخباره حد تعين مراعاة الشهادة
لوجهين احدهما ما ينبني على هذا الاخبار ويبنى عليه من اراقة عضو ادمي معصوم وثانيهما
ان الخلاف في كونه رواية او شهادة شبهة يدرء بها الحد وخامسها القاسم
قال مالك يكفي الواحد والاحسن اثنان وقال ابو اسحق التونسي لابد من اثنين وللشافعي
في ذلك قولان ومنشأ الخلاف شبه الحاكم او الرواية او الشهادة والاظهر شبه
الحاكم لان الحاكم استنابه في ذلك وهو المشهور عندنا وعند ابي حنيفة
وسادسها الخارص يخبر بعدد ما على اهل النخل ام لابد من اثنين
وشبه الحاكم ههنا مشكل فان قصاد الحكام لا مدخل لهم في العبادات بل شبهه

الرواية والشهادة اما الرواية فلانه لم يخبر عن الزام حكم للمحلوف عليه بل الحق لله فاشبه
الاخبار عن السنة والشرائع واما شبه الشهادة فلانه الزام لمعين لا يتعداه وهو
الاظهر وسابعها اطلق اصحابنا القول في المخبر عن نجاسة الماء انه يكفي فيه
الواحد وكذلك الخارص وقال مالك يقبل قول القاسم بين اثنين وقال ابن القاسم لا يقبل
قول القاسم لانه شاهد على فعل نفسه ويقبل المؤذن الواحد في الاخبار عن الوقت
وكذلك الملاح ومن صناعته في الصحراء في اخباره عن القبلة اذا كان عدلا تعلقت
هذه الفروع بشبه الرواية اما المخبر عن النجاسة فلشبهه بالمفتي والمفتي لم اعلم فيه خلافا
انه يكفي فيه الواحد لانه مخبر عن الله تعالى بحكم كالراوي للسنة ولانه وارث النبي عليه السلام
في ذلك وقول الرسول عليه السلام يكفي وحده فكذلك وارثه فالمخبر عن النجاسة او الصلاة
كذلك مخبر عن الله بحكم كما ان ههنا فرقا وهو ان المفتي لم يخبر عن وقوع السبب
الموجب للحكم بل عن الحكم من حيث هو حكم الذي يعم الخلائق الى يوم القيامة والمخبر عن النجاسة
او الصلاة مخبر عن وقوع سبب جزئي في شخص جزئي وهذا اشبه شيء بالشهادة الا
ملاحظته وكذلك الخارص ان جعلناه حاكما الحقه لا راويا والحاكم يكفي فيه الواحد وهو ظاهر
كلام الاصحاب فيه وفي الساعي ان نصبهما نصب الحكام والقاسم ايضا كذلك ان
استنابه الحاكم فشابه الحكم ظاهر وان اقامه الشركاء فالمدار به فكانه من باب التحكيم
والمؤذن مخبر عن وقوع السبب وهو اوقات الصلوات فاذا اشبهها فاشبه المخبر
عن وقوع سبب الملك من البيع والهبة وغيرهما فمن هذا الوجه فارق المفتي وكان يتعين
ان لا يقبل الا اثنان ويتعلق بشائبة الشهادة لانه اخبار عن سبب جزئي في وقت
جزئي عن امر الله مستنبطا وهو حجة حسنة للشافعية في الاكتفاء في هلال
رمضان بالواحد فانها اخبار عن سبب جزئي في وقت جزئي يعم اهل البلد
والامصار لا يعم اهل الاقطار بل لكل قوم رؤيتهم والمخبر عن رؤيتهم فهو اولى بالاعتبار
شائبة الشهادة بخلاف هلال رمضان عند المالكية والحنابلة في جميع الامصار ولم
يجعلوا لكل قوم رؤيتهم كما قاله الشافعية فالمخبر عن رؤية الهلال عند المالكية

اشبه بالرد لانه بين المؤذن يستغني ان يقبل الواحد قياسا على المؤذن مطلقا سواء لا في الوقت
العموم في الهلال على رأي المالكية ربما سوا الا ان مستدلا بعمل المالكية احد حالتي المعرفة
بين المؤذن بقبول الواحد وبين المخبر عن الهلال من مصار لا يقبل فيه الواحد وقد يقدم تعريف
ما يشبه حصول الاجماع في اوقات الصلوات على انها مختصة باقطار دون خلاف
الاهلة مع ان الجميع يختلف باختلاف الاقطار عند العلماء في هذا الشأن فقد يطلع الهلال
في بلد دون غيره بسبب البعد المشرقي والمغربي منه فان البلد الاقرب الى المشرق
هو بصدد ان لا يرى فيه الهلال ويرى في البلد الغربي بسبب مزيد السير الموجب
لتخلص الهلال من شعاع الشمس فقد لا يتخلص في البلد الشرقي فاذا ابتدأ السير
ووصل الى الافق الغربي تخلص فيرى الهلال في الغرب دون المشرق وهذا مبسوط
في كتب هذا العلم وكذلك ما ثبت ان الفجر الاول هو غروب لقوم وطلوع الشمس
عند قوم ونصف الليل عند قوم وكل درجة تطلع الشمس فيها فهي متضمنة لجميع اوقات
الليل والنهار لاقطار مختلفة فاذا افتت الشافعية الهلال على ان اوقات الصلوات الخمس
العامة وعسر الفرق فهو مشكل والجواب يعسر لكل قوم رؤيتهم وهلالهم كما يعتبر لكل قوم
فجرهم وزوالهم قال قلت الجواب عن الاول ان العادة الالهية قد تستغني عنها بعض
افرادها بالشرع وقد ورد الحديث الصحيح بقوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا
وانسكوا فاشترط عدلين في جميع الصوم وصرح صاحب الشرع باشتراط عدلين
فلا يلزمنا العدل الواحد ولا يسع الاسد لال الا بالقياس في ابطال النصوص
الصريحة وعن الثاني ان الاذان عدل به عن صيغة الخبر الى صيغة العلامة الى الوقت ولذلك
ان المؤذن لا يقول دخل وقت الصلاة بل يقول كلمات اخر جعلها الشارع علامة ودليلا
على دخول الوقت فاشبهت مثل الظل وزيادته في دلالتها على دخول الوقت فكما
لا يشترط مثلان للظل ولا زيادتان لا يشترط قولان ولا مؤذنان في ذلك لانه واحد
من آلات الاوقات يكفي ولا يقول احد انه يشترط اصطلاحان ولا ميلان للشمس
لان ذلك علامة منضبطة لذلك الاحكام المعنى فيه الواحد لانه علامة قلت

هذا الحسن عن الجواب عن الاول انه بدليل مفهومه لا بمنطوقه فان منطوقه ان
الشاهدين يجب عندهما ومفهومه ان احدهما يلغى جهة مفهوم الشرط واذا كان
الاستدلال به انما هو من جهة المفهوم فقول القاضي الحلي مقدم على منطوق اللفظ
على احد القولين لكن عند غيره من العلماء ينبغي ان يقدم على المفهوم قولا واحدا لان الباقي
انما يقول بقول المفهوم ليس حجة مطلقا فهو ضعيف جدا فلا يدفع به القياس الجلي
وعن الثاني انه يشكل بالاذان فانه لنا المؤذن من غير اذان بطلوع الفجر فانا نعلم وهو خبر
صرف مع ان قوله في الاذان حي على الصلاة معناه اقبلوا اليها فهو دليل بالالتزام على
دخول وقتها وكذلك حي على الفلاح واما المخبر عن القبلة فليس مخبرا عن وقوع سبب
بل عن جهة ما بدأ كان نصب جهة الكعبة المعظمة فانا اللباس امر عام في جميع الاعصار
والامصار لا يختلف باختلاف المؤذن لا بعد احكامه واجاز ذلك الوقت فالمخبر
عن القبلة اشبه بالرواية من المؤذن فيما ظهر هذه الفروق بين الرجحان في حقيقته
وكلها انما تظهر بعد معرفة حقيقة الشهادة والرواية فلو حسنا ذهبت هذه المباحث
بجملتها ولم يظهر التفاوت بل القريب منها للقواعد والبعيد وبالمسالك
المخبر عن قدم العيب وحدوثه في السلع عند الحاكم في الرد بالعيب اطلق الاصحاب
فيه انه شهادة وانه يشترط فيه العدد لانه حكم جرى على شخص معين لشخص معين
وانه يتخذ غير ان ذلك قد يكون على قولهم انه اذا لم يوجد المسلمون قبل فيه اهل
الذمة من الاطباء ونحوهم قاله القاضي ابو الوليد وغيره وقالوا لان هذا طريقه الخبر
فيما يعرف دون بعلمه وهذا مشكل من جهتين احدهما ان الكافر لا مدخل له في الشهادة
على اصولنا اطلاقا لا في وصية الوصية في السفر وشهادتهم بعضهم على بعض ولذلك
لا مدخل له في الرواية فليس يتصور جواز الشهادة مع قبول الكافر فيها وثانيهما
ان قولهم ان هذا امر يعرف دون بالعلم به امر لا يعقل فيه حاصل فان كل شاهد انما يخبر
عما علمه مع اختصاص مشاركة غيره له فيه وها ذكر الكافر فيعلمون هذا
الامر مع اختصاص مشاركة غيرهم لهم في العلم بذلك فما ادري وجه المناسبة

من قبول قولهم ومن هذا المعنى مع ان كل شهادة في ذلك فاما ذلك ونحوها
قال ابن القصار قال مالك يجوز تقليد الصبي والامة والكافر الواحد في الهدية والاستئذان
مع انه اخبار يتعلق بجزئي في الهدية والمهدي والمهدى اليه فهو على خلاف القواعد
ووقع هذا الفرع عندنا لان بعضهم يجوز بان العهد بالله الصبي ليس هذه الاخبار
بمجردها بل هي مع ما يحتف بها من القرائن وربما وصلت الى حد القطع وهذا اشارة
منهم الى انه من باب الشهادة غير انه استغني فيها بوجود القرائن التي تنوب
مناب العدول مع عموم البلوى في ذلك ودعوى الضرورة اليه فلو ان احدنا
لا يدخل بيت صديقه حتى يأتي بعدلين يشهدان له باذنه له في ذلك او لا يبعث بهدية
الا مع عدلين لشق ذلك على الناس ولا غرو في الاستثناء عن القواعد لاجل
الضرورات وعلى مثل هذا نقل ابن حزم في مراتب الاجماع له اجماع الامة
على قبول قول المرأة الواحدة في اهداء الزوجة لزوجها ليلة العرس مع انه اخبار عن
تعيين مباح جزئي ربما افضى ان لا يقبل فيه الا رجلان لانها شهادة يتعلق بالنكاح
الذي هو من احكام الابدان التي لا يقبل فيها النساء الا لضرورة غير ان هذه الصورة
اجتمع فيها قرائن الاحوال من اجتماع الاهل والقرابات ويندر التدليس والغلط
في مثل هذا مع شهرته وعدم المسامحة فيه ودعوى ضرورات الناس الى ذلك كما
تقدم في الاستئذان والهدية فهذه عشر مسائل خرجت عن قاعدتي الرواية والشهادة
بوجود اشتباههما فيها فاذا تحقق ذلك تأكد او اتضح ما في بعض العقبة حيث يسهل عليه
بعد ذلك تخريج جميع فروع القاعدتين عليهما ومعرفة الفرع القريب من القاعدتين
والبعيد عنها ولنقتصر على هذه العشرة خشية الاطالة تتمة قال
ابن القصار قال مالك يقبل قول القصاب في الذكاة ذكرا كان او انثى مسلما او كتابيا
ومن مثله يذبح وليس هذا من باب الرواية او الشهادة بل القاعدة الشرعية ان كل احد
مؤتمن على ما يدعيه فاذا قال الكافر هذا مالي او هذا العبد وهو لي صدق في ذلك
وكذلك اذا قال هذا ذكيته هو مؤتمن فيه كما لو ادعى اي سبب ادعاه من الاسباب

الموجبة للملك من الارث والاكتساب بالصناعة والزراعة وغير ذلك فكل احد مؤتمن
على ما يدعيه مما هو تحت يده من انه مباح له او ملك له لانه لا يؤدي لنا دينا ولا
يشهد عندنا في اسباب حكم بل هذا من باب ائتمان المطلوب ان المسلم اذا قال هذا
ملكي او هذه امتي لم يقبل مع دعواه بالحكم الشرعي والا لاشترطنا فيه العدالة ولا شاهدا
بل نقبله منه وان كان افسق الناس فليس هذا من الفروع المترددة بين القاعدتين
فتامل ذلك فان قلت ما ذكرته من ان الشهادة جميعها تتعلق بجزئي والرواية
جميعها تتعلق بكلي لا يطرد ولا ينعكس اما الشهادة فيجمع عليها من غير اجماع
شبه الرواية معها فقد يقع في الامر الكلي العام الذي لا يختص باحد كالشهادة
بالوقف على الفقراء والمساكين الى يوم القيامة والنسب المتفرع من الانساب
الى يوم القيامة وكون الارض عنوة او صلحا ينبني عليها احكام الصلح واحكام العنوة
وكونها طلقا الى يوم القيامة او وقفا الى يوم القيامة كما قاله مالك الى غير
ذلك من النظائر فما اختصت الشهادة بجزئي واما الرواية فقد تكون في الامور
الجزئية في الاخبار عن النجاسة واوقات الصلوات وغيرها مما تقدم بيانه واذا
وقع كل واحد منهما في الجزئي والكلي لم يكن نسبة احدهما الى الجزئي دون الكلي اولى
من العكس فيفسد الضوابط ويعود اللبس والسؤال كما تقدم قلت
اما ما ذكرت من فروع الشهادة فالعموم فيها انما جاء بطريق العرض والتبع ومقصودها
الاول انما هو جزئي اما الوقف فالمقصود بالشهادة فيه الواقف واثبات ذلك
عليه وهو شخص معين ينتزع منه مال معين فجاز ذلك بالشهادة ثم ان الموقوف
عليه عموما ليس ذلك من لوازم الوقف فقد يكون على معين كالوقف على ولده
او زيد ثم من بعده للفقراء فالعموم امر عارض ليس مقصودا بالذات وغايته في اصل هذا
الحكم واما النسب فالمقصود به انما هو الالحاق بالشخص المعين او استحقاق
الميراث للشخص المعين ثم تفرع بعد ذلك ليس مقصود الشهادة انما هو من
الاحكام الشرعية التابعة للمقصود بالشهادة كما ان الشهادة اذا وقعت بان هذا ابن

لم يتعلق فيه الشاهد واليمين وإن تبع ذلك لزوم القيمة في قتله دون الدية وسقوط الحد
عنه واستحقاق السلب للسيد مع أن الشاهد لم يقصد سقوط الحد عنه ولا نفس
سقوط الحد إذا تم ما دخل فيها الشهادات فصلا عن الشاهد واليمين وكذلك الشهادة
بزوجية المرأة المعينة شهادة بحكم جزئي على المرأة أنها للمشهود له وهو جزئي
وإن تبع تحريمها على غيره وإباحة وطئها له مع أن التحريم والإباحة يشابهان الرواية دون
الشهادة وغير ذلك من النظائر فقد يثبت على سبيل التبع ما لا يثبت أصلا فلا
يقتصر ذلك في الضوابط المذكورة في الشهادة والرواية وأما قول الأصل عشوه
أصحابنا فقد ألزم أن لأصحابنا فيه تعلقا فيما أطروا أمر أن تعالى أنه يلغى فيه خبر الواحد
وأنه من باب الرواية لعدم الاختصاص في المحلوف عليه والمراد أن تعالى أنه من باب الشهادة
لخصوص المحلوف فيه وهو الأظهر فإنه لحرمة لا تعداها الحكم إلى غيره فقد اجتمع
فيها الشبهان فلم التردد وأما ما يعدم والعوض على الرواية بعد تقدم تقريرهما
والجواب عنها مسألة أخرى نص سوحي المعين أنه رأى مسعولا
أنه إذا روى العدل حديثا بشيء غيره أنه يعمل به وإن تضمن نفعه لأن العموم
موجب لعدم التهمة في الخصوص مع وازع العدالة وهذه المسألة تنبيه على أن باب
الرواية بعيد عن التهمة جدا وأنه يشبه عدم اشتراط العدد في باب الرواية
مسألة قال أصحابنا وغيرهم من العلماء إذا تعارضت البينتان في الشهادة
يقبل الترجيح بالعدالة وهل ذلك مطلقا أو في أحكام الأموال خاصة وهو المشهور
أو لا يقضى بذلك مطلقا ثلاثة أقوال والمشهور أنه لا ترجيح بكثرة العدد والفرق
أن الحكومات إنما شرعت لدرء الخصومات ودفع المظالم والمنازعات فلو رجحنا
بكثرة العدد لأمكن الخصم أن يقول أنا أزيد في عددي فيمهل حتى يأتي بعدد
آخر فإذا أتى به قال خصمه أنا أزيد في العدد الأول فيمهل أيضا فيطول النزاع
وينتشر الشغب ويبطل مقصود الحكم أما الترجيح بالأعدلية فلا يمكن الخصم أن
يسعى في أن يصير بينته أعدل من بينة خصمه بالديانة والعلم والفضيلة فتنتشر

الخصومات ويطول زمانها لانسداد الباب عليه وأما العدد فالبشر بأسرهم مستعدا
فيقدر أن يأتي بمن يشهد ولو بالزور والحاكم لا يعلم ذلك والأعدلية لا تستفاد
إلا من الحاكم فلا يتسلط الخصم على زيادتها فانسد الباب فائدة الشهادة
خبر والرواية خبر والدعوى خبر والإقرار خبر والنتيجة خبر والمقدمة خبر والتصديق
خبر فما الفرق بين هذه الحقائق وبأي شيء تمتاز مع اشتراكها كلها في مطلق الخبرية
والجواب أما الشهادة والرواية فقد تقدم الكلام عليهما وأما الدعوى فهي
خبر عن حق يتعلق بالمخبر على غيره والإقرار خبر عن حق يتعلق بالمخبر ويضر به وحده
عكس الدعوى الضار لغيره وكذلك الإقرار متى أضر بغير المخبر أسقطناه
من ذلك الوجه فالإقرار إن عمه وعمد غيره جزئي ويسمى الإقرار المركب والنتيجة
خبر هو جزء دليل والتصديق هو الخبر للعقد المنسوب بين هذه العقود كلها
يسمى بالمستر عارضية لفظا لأنه يقال لقائله صدقت أو كذبت لأن يسمى
مقدما بعد أنه سمى بالحسي عارضية لفظا فائدة معنى شهد في لسان العرب
ثلاثة أمور متباينة شهد بمعنى حضر ومنه شهدنا بدرا وشهدنا صلاة العيد فالأول
ومنه قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه قال من حضر منكم في الشهر أي من حضر
منكم الشهر في المصر فليصمه لأن الصوم لا يلزم المسافر فالمقصود إنما هو الحاضر
المقيم فهذا أحد مسميات شهد والمعنى الثاني فهو بمعنى أخبر ومنه شهد عند
الحاكم أي أخبر بما يعتقد من حق المشهود عليه وله والمعنى الثالث شهد بمعنى علم
ومنه قوله تعالى والله على كل شيء شهيد أي عليم ووقع التردد لبعض العلماء في قوله
تعالى شهد الله أنه لا إله إلا هو هل هو من باب العلم لأن الله يعلم ذلك أو من باب
الخبر لأن الله تعالى أخبر عباده عن ذلك فهو محتمل لأمرين فهذه الثلاثة من معاني
شهد فائدة معنى روى أي حمل وحمل راوي الحديث يحمله حملا عن
شيخه فلذلك قال العلماء أن إطلاق الراوية على المزادة التي يحمل فيها الماء على الجمل
مجاز من باب مجاز المجاورة لأن الراوية بناء مبالغة لمن كثر منه الحمل والذي يحمل

ويلزم منه الحمل انما هو الجمل فهذا الاسم انما يستحقه حقيقةً ولغةً الجمل فاطلاقه على المزادة
مجاز من باب مجاز المجاورة لما بينهما من الجمل من المجاورة وليس هو من باب اروى
الراعي حتى يستحق المأخذ دون الجمل لان اسم الفاعل منه شرط لا راويه وانما بالي راويه
من اللاتي فهذه فوائد لفظية تتعلق بالفاظ الشهادة والرواية حسن ذكرها بعد تحقيق معناهما

الثاني بين الانشاء والخبر

الفرق الثاني الفرق بين قاعدتي الانشاء والخبر الذي هو جنس الشهادة والرواية
والدعوى وما ذكر معها فيما تقدم أما الخبر فهو المحتمل للتصديق والتكذيب لذاته والتصديق
هو قولنا له صدقت والتكذيب هو قولنا له كذبت فهما غير الصدق والكذب فان
التصديق والتكذيب قول وجودي مسموع والصدق يرجع الى مطابقة الخبر والكذب
يرجع الى عدم مطابقته فهما نسبة واضافة والنسب والاضافات عدمية فـ
يقع الفرق بينهما بالوجود والعدم ومن وجه احتراز الصدق والكذب هو المخبر عنه
في التصديق والتكذيب فيقع الفرق بينهما فرق ما بين المخبر عنه والخبر والمتعلق والمتعلق
وقولنا لذاته احترازا من تعذر الصدق او الكذب فيه لا من جهة الخبر او المخبر عنه فالاول
كخبر الله تعالى او رسوله صلى الله عليه وسلم او خبر مجموع الامة فانه لا يحتمل الكذب والثاني
كقولنا الواحد نصف الاثنين فانه لا يحتمل الكذب او الواحد نصف العشرة فانه لا يحتمل
الصدق لكن جميع هذه الاخبارات بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن المخبر بها والمخبر
عنها تقبلهما من حيث هي اخبار فهذا هو حد الخبر الضابط له فان قلت
الصدق والكذب ضدان يستحيل اجتماعهما فلا يقبل محلهما الا احدهما اما هما معا فلا
واذا كان المحل لا يقبل الا احدهما كان المتعين في الحد هو صيغة او التي هي لاحد الشيئين
دون الواو التي هي للشيئين معا وهذا هو اختيار امام الحرمين والاول اختيار القاضي
ابي بكر ولان الصدق والكذب نوعان للخبر والنوع لا يعرف الا بعد معرفة الجنس
فلو عرف الجنس به لزم الدور قلت الجواب عن الاول ان الصواب
هو اختيار القاضي رحمه الله في صيغة الواو لانه لا يلزم من تنافي المقبولين تنافي القبولين
الا ترى ان المحل قابل للوجود والعدم لذاته وهما متنافيان والقبولان ثابتان

اجتماعهما لانه لو وجد احد القبولين دون الاخر للزم من نفي ذلك القبول ثبوت استحالة
ذلك المقبول فان كان ذلك المستحيل هو الوجود لزم ان يكون ذلك المحل مستحيلا والمقدر
انه ممكن هذا خلف فلا يتصور الامكان الا باجتماع القبولين وان تنافى المقبولان فتعين الواو
واما الشبهة التي دفعت لامام الحرمين التباس القبولين بالمقبولين وانه يلزم من تعذر اجتماع
المقبولين تعذر اجتماع القبولين وليس كذلك وكذلك نقول كل جسم قابل للجمع الاضداد
وقبولها كلها مجتمعة له واما المتعاقبة على سبيل البدل هو المقبولات لا القبولات
فتامل ذلك وتقوى ذلك عندك ونصحح ان الامكان والوجوب والاستحالة احكام واجبة
الثبوت لمحالها لازمة لها والا لزم انقلاب الممكن واجبا او مستحيلا وبالعكس وذلك
محال واذا كانت لازمة لمحالها واللازم لا يفارق الملزوم فالقبولات لا تفارق فهي مجتمعة
والجواب عن الثاني ان المقصود بالحد انما هو شرح لفظ المحدود وبيان نسبته الى
مسماه كقولنا الانسان هو الحيوان الناطق حد صحيح مع ان السامع يجب ان يكون عالما بالحيوان والناطق
والا لكان حدا وقع بالمجهول والتحديد بالمجهول لا يصح فهو حينئذ عالم بالحيوان وبالناطق
ومتى كان عالما بهما كان عالما بالانسان فانه لا معنى للانسان الا هما واذا كان عالما بالانسان
بعد انصراف التعريف والحد الى بيان نسبة اللفظ انه يسمع لفظ الانسان فعلم ان
له مسمى ما مجملا لم يعلم تفصيله فيستطلع ذلك المسمى وقلنا له هو الحيوان الناطق الذي انت
تعرفه فلم يحصل له بالحد الا بيان نسبة اللفظ خبر وجهها من حيز الاجمال الى حيز التفصيل
والشان كذلك ههنا يعلم السامع معنى التصديق والتكذيب ولا يعلم مدلول لفظ
الخبر فيستطلعه فحرر له وفصلناه وقلنا له مدلول هذا اللفظ هو الذي يدخله
التصديق والتكذيب اللذان تعرفهما فشرح له ما كان مجملا وكذلك قال العلماء
في حد الحد هو القول الشارح وعلى هذا يرد الدور عن جميع الحدود واذا كان مدركها
هذا المدرك كقولهم العلم معرفة المعلوم على ما هو به مع توقف المعلوم على العلم
لانه مشتق منه والقول هو القول المقتضي لطاعة المأمور بفعل المأمور به مع ان المأمور
والمأمور به مشتقان من الامر فهذا العذر القوي في حد الخبر وامثاله كحد الانشاء

وبان حقيقته وهو القول الذي يحتمل بوجد به مدلوله في نفس الامر اذ متعلقه قولنا
يوجد به مدلوله احترازا مما لو قال قائل السفر على واجب فوجبه الله تعالى عليه عقيب له فان
الوجوب في هذه الصورة لم يثبت بهذا اللفظ بل بالخطاب الشارع بخلاف ازالة العصمة
بالطلاق والملك بالبيع ونحو ذلك من صيغ الانشا فانها توجب مدلولاتها وان لم يعرض
بها انشاء ولا امر اخر من قبل الشارع وقولنا هو القول الذي يحتمل يوجد ولم يقل يوجب احترازا
من صيغ الانشاء اذا صدرت من سفيه او فاقد الاهلية فانها في تلك الصورة لا يترتب
عليها مدلولها ولا توجب حكما لكن ذلك لاجل امر خارج عنها لانها بالنظر الى ذاتها مع قطع
النظر عن الامور الخارجية توجب مدلولاتها فلذلك قلنا يحتمل يوجد اي شانها ذلك
ما لم يمنع مانع او يعارض معارض وقولنا احترازا من الخبر فانه يوجب مدلوله في اعتقاد
السامع فان القائل اذا قال قام زيد افادنا هذا القول اعتقاد انه قام ولم يفد هذا القول
القيام في نفس الامر بخلاف صيغ الانشاء فانها تفيد مدلولاتها في نفس الامر وفي اعتقاد
السامع فصارت خصيصتها هي الافادة في نفس الامر اما في اعتقاد السامع فهو امر
مشترك بينها وبين الخبر فلا يحصل به التمييز وقولنا او متعلقه ليندرج الانشاء كالام النفس
فان كلام النفس لا لفظ له ولا مدلول وانما له متعلق ومتعلق خاصة وسيأتي مسائل
الانشاء بين الفروق على هذا البيان بين الخبر والانشاء اربعة اوجه الوجه الاول
ان الانشاء سبب لمدلوله والخبر ليس سببا لمدلوله فان العقود اسباب لمدلولاتها
ومتعلقاتها بخلاف الاخبار الوجه الثاني ان الانشاءات يتبعها مدلولها والاخبار
تتبع مدلولاتها اما تبعية مدلول الانشاء فان الطلاق والملك مثلا انما يقعان
بعد صدور صيغة الطلاق والبيع واما ان الخبر تابع لمخبره فمعنى بالتبعية انه تابع لتقرر
مخبره في زمانه ماضيا كان او حاضرا او مستقبلا فقولنا قام زيد تبع لقيامه في الزمان
الماضي وقولنا هو قائم تبع لقيامه في الحال وقولنا سيقوم الساعة تبع لتقرر قيامه في
الاستقبال وليس المراد بالتبعية التبعية في الوجود والا لما صدق ذلك الا في الماضي
فقط فان الحاضر مقارن فلا يتبعه لحصول المساواة والمستقبل وجوده بعد الخبر فكان متبوعا

في نفس الامر

لا تابعا فلذا ينبغي ان يفهم معنى قول الفضلاء الخبر تابع لمخبره وقيل قولهم العلم تابع
لمعلومه اي تابع لتقرره في زمانه ماضيا كان المعلوم او حاضرا او مستقبلا فانا نعلم
الحاضرات والمستقبلات كما نعلم الماضيات والعلم في الجميع تبع لمعلومه فالعلم بان
الشمس تطلع غدا فرع وتابع لتقرر طلوعها في مجاري العادات الوجه الثالث
ان الانشاءات لا تقبل التصديق والتكذيب فلا يحسن ان يقال لمن قال امرأتي طالق
انت صادق ولا كاذب الا ان يريد الاخبار عن طلاق امرأته وكذلك من قال لعبده انت
حر ونحو ذلك من صيغ الانشاء بخلاف الخبر فانه قابل للتصديق والتكذيب وقد تقدم
تقريره في حد الخبر الوجه الرابع ان الانشاء لا يقع الا منقولا عن اصل
الوضع في صيغ العقود والطلاق والعتاق ونحوها وقد يقع انشاء بالوضع الاول
كالاوامر والنواهي فانها تنشئ الطلب بالوضع اللغوي الاول والخبر يكفي فيه الوضع
الاول في جميع صوره فقول القائل لامرأته انت طالق لا يفيد طلاق امرأته بالوضع
الاول بل اصل هذه الصيغة انه اخبر عن طلاقها بما وان لا يلزمه بها شيء كما يقول في بعض
احواله اذا سالته امرأته بعد الطلاق فيقول لها انت طالق اعلاما لها بتقدم الطلاق
فهذا هو اصل الصيغة وانما صارت تفيد الطلاق بسبب النقل العرفي عن الاخبار
للانشاء وكذلك جميع هذه الصيغ فيه اعتقد جماعة الفقهاء ان قولنا
في حد الخبر انه المحتمل للصدق والكذب ان هذا الاحتمال انما استفادة الخبر
من الوضع اللغوي وان الوضع اقتضى له ذلك وليس كذلك بل لا يحتمل الخبر من حيث
الوضع الا الصدق خاصة ونعرف ان العرب انما وضعت الخبر للصدق دون الكذب
لاجماع النحاة والمحدثين على اللسان ان معنى قولنا قام زيد حصول القيام في الزمن الماضي
ولم يقل احد ان معناه صدور القيام او عدمه بل جزم الجميع بالصدور وكذلك جميع
الافعال الماضية وكذلك الافعال المستقبلة نحو قولنا سيقوم زيد معناه صدور
القيام عنه في الزمن المستقبل عينا لا ان معناه صدور القيام او عدمه وكذلك اسماء
الفاعلين والمفعولين نحو قولنا زيد قائم معناه انه موصوف بالقيام عينا وكذلك المجرورات

نحو زيد في الدار معناه لغة استقرار فيها دون عدم استقراره لم يختلف في ذلك اثنان من ائمة
العربية وعلماء اللغة انما هي للصدق دون الكذب فان قلت فما معنى قولهم انه يحتمل
الصدق والكذب على هذا التقرير الذي يقتضي ان الصدق متعين له ولا يحتمل الا اياه على هذا
التقرير قلت معناه ان ذلك بالنسبة من جهة المتكلم لا من جهة الوضع فان المتكلم قد يستعمله
صدقا على مقتضى الوضع وقد يستعمله كاذبا على خلاف مطابقة الوضع وقولنا في الشيء انه يحتمل الشيء
الفلاني اعم من كونه يحتمله من جهة مخصوصة معينة بل اذا احتمله من اي جهة كان فقد احتمله فاذا احتمله
من جهة المتكلم فقد احتمله من حيث الجملة كقولنا في الممكن انه القابل للوجود والعدم ولا نريد انه
يقبل الوجود من سبب معين بل من اي جهة كانت واي سبب كان فكذلك هاهنا ونظير قولنا
في الخبر انه يحتمل الصدق والكذب قولنا انه يحتمل الحقيقة والمجاز واجمعوا على ان المجاز ليس
من الوضع الاول فكذلك الكذب والمجاز والكذب انما ياتيان من جهة المتكلم لا من الوضع
والذي للوضع هو الصدق والحقيقة فتامل ذلك بقية قولك حد الخبر انه يحتمل
للصدق والكذب انما يصح على مذهب الجمهور الذين لا يشترطون في حقيقة الكذب القصد اليه
بل يكفي عدم مطابقته للمخبر عنه في نفس الامر وقال الجاحظ وغيره يشترط في حقيقة الكذب
القصد الى الكذب وعدم المطابقة فعلى راي هؤلاء ينقسم الخبر الى صدق وهو المطابق
والى كذب وهو غير المطابق الذي قصد الى عدم مطابقته والى ما ليس بصدق ولا كذب
وهو غير المطابق الذي لم يقصد لعدم مطابقته فهذا القسم الثالث عندهم لا يكون صدقا
ولا كذبا فان احتمله مع انه خبر فيصير الحد غير جامع عندهم فكيف جاز ذلك على قول القائل
[illegible] ان يحدث بكل ما سمع فحدث اذا اخبر كما سمعه كان ذلك فيه غير مطابق
في الواقع ولم يعرفه حتى يقصد اليه فدل ذلك على عدم اشتراط القصد في الكذب
وقوله عليه السلام من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار مفهومه ان من كذب
غير متعمد لا يستحق النار فدل ذلك على تصور حقيقة الكذب من غير قصد اليه وقول الكفار
احتجوا بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فقسم الكفار قوله عليه السلام الى الكذب
والى الجنون الذي لا يتصور معه القصد مع اعتقادهم عدم المطابقة في القسمين

فدل ذلك على انه لا يسمى كذبا الا اذا قصد لعدم مطابقته والجواب لا
نسلم انهم قسموا كلامه عليه السلام الى مطلق الكذب والجنون بل الى الافتراء وهو
اخص من الكذب فان الكذب قد يكون بخبر عن جهة الكاذب لم يسمعه من غيره فهذا
هو الافتراء وقد يسمع غيره فلا يقال له افتراء فهم قسموا الكذب الى نوعيه
المعنوي وغيره لا انهم قسموا الكلام الى الكذب وغيره فلا يحصل مقصود الخصم
وهذا كقولنا في زيد هو يعتقد الكذب او لم يعتقده او نقول هو ابتدأ هذا الكذب
واخترعه او اتبع فيه غيره او نطق به غافلا من غير قصد ومعلوم انه اذا صح
مثل هذا لا يدل على اشتراط القصد في حقيقة الكذب فصل
الانشاء ينقسم الى ما اتفق الناس عليه والى ما اختلفوا فيه فالمجمع عليه اربعة اقسام
القسم الاول القسم نحو قولنا اقسم بالله لقد قام زيد ونحوه فان معنى هذه الصيغة
انه اخبر بالفعل المضارع سيكون منه قسم في المستقبل فكان ينبغي ان لا يلزمه
كفارة بهذا القول لانه وعد بالقسم لا قسم كقول القائل اعطيك درهما فانه وعد
بالعطاء لا عطاء فلما وقع الاتفاق على انه بهذا اللفظ اقسم وان موجب القسم يلزمه دل
ذلك على انه انشاء به القسم لا انه اخبر عن وقوعه في المستقبل وهذا امر اتفق
عليه الجاهلية والاسلام وكذلك انه لا يحتمل التصديق والتكذيب وجميع لوازم
الانشاء موجودة فيه فدل ذلك على انه انشاء وكذلك يقول فيه من احاط
بذلك من فضلاء النحاة القسم جملة انشائية يؤكد بها جملة خبرية القسم الثاني
الاوامر والنواهي انشاء متفق عليه في الجاهلية والاسلام فان قول القائل
افعل لا تفعل يتبعه الزام الفعل او الترك ويترتب عليه ولا يحتمل التصديق
والتكذيب ولا يقبل لوازم الخبر ويلزمه جميع لوازم الانشاء فيكون انشاء
القسم الثالث الترجي نحو لعل الله ياتينا بالخير والتمني نحو ليت لي مالا فانفق منه
والعرض نحو قولنا الا تنزل عندنا فتصيب خيرا والتحضيض وصيغه اربع وهي الا
وهلا ولوما ولولا نحو الا تشتغل بالعلم وهلا اشتغلت به ولوما اشتغلت به

[illegible]

ولولا استعمل به فان هذه الصيغ كلها للطلب ومعناها الطلب ويترتب عليها
ولا تقبل التصديق والتكذيب فهي كالاوامر والنواهي انشاآت كما تقدم القسم الرابع
النداء نحو يا زيد اختلف النحاة فيه هل فيه فعل مضمر تقديره انادي زيدا او الحرف وحده
مفيد للنداء من غير فعل على الاول لو كان الفعل مضمرا والتقدير انادي زيدا لقبل التصديق
والتكذيب اجاب المبرد عن ذلك بان الفعل مضمر ولا يلزم قبوله للتصديق
والتكذيب لانه انشاء والانشاء لا يقبلهما ويؤكد الانشاء في النداء انه طلب
لحضور المنادى والطلب انشاء نحو الاوامر والنواهي فهو مما اتفق على انه انشاء
بلا خلاف في الاخبار وعدمه فقط فهذه الاقسام متفق عليها في الجاهلية والاسلام
واما المختلف فيه هل هو انشاء او خبر فهو صيغ العقود نحو بعت
واشتريت وانت حر وامرأتي طالق ونحو ذلك قالت الحنفية انها اخبارات
على اصلها اللغوي وقال غيرهم انها انشاآت منقولة عن الخبر اليه واحتج بوجوه
بامور احدها انها لو كانت اخبارا لكانت كاذبة فانه لم يقع قبل ذلك الوقت
ولم يطلق والكذب لا عبرة به لكنه معتبر فدل على انها ليست اخبارا بل انشاء
لحصول لوازم الانشاء فيها من استتباعها لمدلولاتها وعدم ذلك من اللوازم
وثانيها انها لو كانت اخبارا فالكائنات اما كاذبة ولا عبرة بها او صادقة فتكون
متوقفة على تقدم احكامها فاحكامها حينئذ اما ان يتوقف عليها ايضا فيلزم
الدور او لا يتوقف عليها فيلزم ان يطلق امرأته ويعتق عبده وهو ساكت وذلك
خلاف الاجماع وثالثها لو كانت اخبارات فاما ان يكون خبرا عن الماضي او الحال وحينئذ
يتعذر تعليقها على الشروط لان من شرط الشرط ان لا يتعلق الا بمستقبل او خبر
عن المستقبل وحينئذ لا يدل على التنجيز بذلك وهو لو صرح وقال ان امرأتي ستصير
طالقا لم يطلق بهذا اللفظ فكذلك ما في معناه ورابعها انه لو قال للمطلقة الرجعية
انت طالق لزمه طلقة اخرى مع ان اخباره صادق باعتبار الطلقة المتقدمة فلا حاجة
الى طلقة اخرى لكن اللازم طلقة اخرى فدل على ان هذه الصيغ منشئة للطلاق

وخامسها قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن والامر بالطلاق لا يمكن ان يكون عائدا على التحريم
فان التحريم صفة من صفات الله تعالى وكلامه النفساني لا يتعلق بكسب ولا اختراع
فتعين صرفه لامر يمضيه ويستلزمه يوقعه باللفظ الدال على الطلاق وما
ذلك الا قول القائل انت طالق فدل ذلك على ان هذه الصيغة سبب التحريم ويترتب
عليها التحريم ولا نعني بكونها انشاء الا ذلك وسادسها ان الانشاء هو المتبادر
في العرف الى الفهم فيجب ان يكون منقولا اليه قياسا على المنقولات والجواب
قالت الحنفية اما الاول فانما يلزم ان لو لم يقدرها صاحب الشرع تقدم
مدلولاتها قبل النطق بها بالزمن الفرد لضرورة تصديق المتكلم بها لكن الاضمار
اولى من النقل لما تقرر في علم الاصول ولان جواز الاضمار في الكلام مجمع عليه والنقل
مختلف فيه والمجمع عليه اولى ومتى كان المدلول مقدرا قبل الخبر كان الخبر صدقا فلا
يلزم الكذب ولا النقل للانشاء وبقيت اخبارا على موضوعاتها اللغوية عملا
بالاصل في عدم النقل والجواب عن الثاني ان الدور غير لازم لان النطق باللفظ
لا يتوقف على شيء وبعده يقدر تقدم المدلول وبعد تقدير المدلول يحصل الصدق
ويلزم الحكم فالصدق متوقف مطلقا واللفظ متوقف عليه مطلقا والتقدير
متوقف على النطق ويتوقف عليه الصدق فهاهنا ثلاثة امور مرتبة بعضها بعد
بعض وليس فيها ما هو قبل الآخر وبعده حتى يلزم الدور بل هي كالابن والاب في الحد
في الترتيب والتوقف فاندفع الدور والجواب عن الثالث انا نلتزم انها اخبارات
عن الماضي ولا يتعذر التعليق بسبب ان الماضي له تفسيران احدهما ماض تقدم
مدلوله قبل النطق من غير تقدير فهذا يتعذر تعليقه لان معنى التعليق توقف
امر في دخوله في الوجود على دخول امر آخر في الوجود وهو الشرط وما دخل في
الوجود وتحقق لا يتوقف دخوله في الوجود على غيره فلذلك تعذر تعليق الماضي
المحقق وثانيهما ماض بالتقدير لا بالتحقيق فهذا يصح تعليقه ويعرض انه اذا
قال لامرأته انت طالق ان دخلت الدار يقدر اخبر عن ارتباط طلاق امرأته بدخول الدار

فقد رضي صاحب الشرع هذا الارتباط فلا يقطع بأن الرد لضرورة تصديقه وإذا فقد الارتباط
قبل النطق صار الإخبار عن الارتباط ماضيا لأن حقيقة الماضي هو الذي يخبر به قبل خبره
وهذا كذلك بالتقدير فيكون ماضيا مع التعليق فقد اجتمع التعليق والمضي بهذا التفسير
ولم يتنافى المضي التعليق فتأمله فهو دقيق في أبواب التقديرات وعن الرابع أن المطلقة
الرجعية إذا قال لها أنت طالق إن أراد الإخبار عن الطلاق الماضي لم يلزمه طلاق ثانية
وإن قصد الإخبار بأنه طلق ثانية فهو إخبار كاذب لعدم تقدم وقوع ثانية فيحتاج للتقدير
لضرورة التصديق فيلزمه الثانية بالتقدير كالأولى فقولكم إن المطلقة الرجعية يستغني عن التقدير
غير مسلم بل هي وغيرها سواء وإنما يلزم الفرق بينها وبين غيرها إذا كان قوله أنت طالق إخبارا
عن الطلاق الأول وليس كذلك وعن الخامس أن الأمر عندنا يتعلق بالأخص بعد الشرع
فله الطلاق فيلزم الطلاق لا إنشاء الطلاق حتى يكون اللفظ إنشاء كما ذكرتموه بل خبرا صرفا
مع التقدير وهذا أمر مشهور فلا حاجة إلى مخالفة الأصل بالنقل والعدول عن اللغة
الصريحة فهذه أجوبة حسنة للحنفية وأما الوجه السادس فلا يتأتى الجواب عنه لأن الكتابات
كان المبادرة للإنشاء والعدول عن الخبر مدرك لنا بالعقول بالضرورة وكذلك التحدي بالعسا
أن القائل لامرأته أنت طالق الخمس نصدقه وكذبه بما دل من التقدير والبحث هذا العام
لعدم الشاهد في الوجدان ثم لم يتصف بكونه ماضيا وأما الأجوبة المتقدمة عن بقية
الوجوه فصحيحة صحيحة والسادس هو العمدة الحقيقة والله أعلم فهذه المحض هذه المباحث من
الحقيقة على أتم الوجوه ولم أرها لأحد من الحنفية والشافعية ولا غيرهم على هذا الوجه
وكل ذلك من فضل الله تعالى الذي أوسع ما تقدم بمسائل جليلة ومباحث جميلة وهي ستة
المسألة الأولى ما سبب أنه إنشاء ولغيره كذلك وهي الظهار في قول القائل
لامرأته أنت علي كظهر أمي بمعنى الفقهاء أنه إنشاء للظهار كقوله أنت طالق إنشاء
للطلاق كان الجميع سواء في الإنشاء وليس كذلك وبيانه من وجوه أحدها أنه قد تقدم
أن من خصائص الإنشاء عدم قبوله للتصديق والتكذيب والله تعالى قد قال والذين
يظاهرون من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائي ولدنهم وإنهم ليقولون منكرا من القول

وزورا فكذبهم الله في ثلاثة مواطن بقوله ما هن أمهاتهم فنفى تعالى ما أثبتوه ومن قال لامرأته
أنت طالق لا يحسن أن يقال له ما هي مطلقة وإنما يحسن ذلك إذا أخبر عن تقدم طلاقها
ولم يتقدم فيها طلاق فدل ذلك على أن قول المظاهر خبر لا إنشاء الموطن الثاني قوله
تعالى وإنهم ليقولون منكرا من القول والإنشاء للتحريم لا يكون منكرا بدليل الطلاق
وإنما يكون منكرا إذا جعلناه خبرا فإنه حينئذ كذب والكذب منكر والموطن الثالث
قوله تعالى وزورا والزور هو الخبر الكذب فيكون قولهم كذبا وهو المطلوب فإذا
كذبهم الله تعالى في هذه المواطن دل ذلك على أن قولهم خبر لا إنشاء وثانيها أنا أجمعنا
على أن الظهار محرم وليس للتحريم مدرك إلا أنه كذب والكذب لا يكون إلا في الخبر فيكون
خبرا فإن قلت الطلاق الثلاث إنشاء وهو محرم فلا يتعين أن التحريم على الخبر قلت
الطلاق يحرم لا لفظه بل للجمع بين الطلقات الثلاث من غير ضرورة وأما تحريم الظهار فلأجل
اللفظ وليس في اللفظ ما يقتضي التحريم إلا كونه كذبا لأن الأصل عدم غيره ومتى كان
كذبا كان خبرا لأن الكذب من خصائص الخبر وثالثها أن الله تعالى شرع فيه اللعان
وأصل اللعان أن يكون زاجرا ملجئا للكذب فدل ذلك على التحريم وإنما ثبت التحريم
إذا كان كذبا كما تقدم بيانه للتقرير ورابعها قول الله تعالى بعد ذكر اللعان ذلكم
توعظون به والوعظ إنما يكون عن المحرمات فإذا جعلت اللعان وعظا دل ذلك
على أنها زاجرة لا سابق وأنه حصل هنالك ما يقتضي الوعظ وما ذلك إلا للظهار
المحرم فيكون محرما لكونه كذبا فيكون خبرا لما تقدم من التقرير وخامسها قوله تعالى
في الآية وإن الله لعفو غفور والعفو والمغفرة إنما يكونان في المعاصي فدل ذلك
على أنه معصية ولا مدرك للمعصية إلا كونه كذبا والكذب لا يكون إلا في الخبر فيكون
خبرا وهو المطلوب فإن قلت بل هو إنشاء من وجوه أحدها أن نقل الفقهاء
والمحدثين متطابقة على أن الظهار كان طلاقا في الجاهلية فجعله الله تعالى في الإسلام
تحريما تحله الكفارة كما يحل الرجعة تحريم الطلاق والحديث في أبي داود ورد في ذلك
وهو أن خولة بنت مالك قالت ظاهر مني زوجي أوس بن الصامت فجئت رسول الله

صلى الله عليه وسلم اشكو الى الله وهو عليه السلام يجادلني فيه ويقول اتقي الله فانه ابن عمك فما برحت
حتى نزل قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها الآية فقال ليعتق رقبة قالت
لا يجد قال فيصوم شهرين متتابعين قالت يا رسول الله انه شيخ كبير ما به من صيام قال
فليطعم ستين مسكينا قالت ما عنده من شيء يتصدق به قال فاني سأعينه بعرق من تمر
قلت يا رسول الله وانا سأعينه بعرق آخر قال قد احسنت فاذهبي فاطعمي عنه
ستين مسكينا وارجعي الى ابن عمك وروي في بعض طرق الحديث انها قالت انه اكل
شبابي ونثرت له بطني فلما كبرت سني ظاهر مني ولي صبية صغار ان ضممتهم اليه ضاعوا وان
ضممتهم الي جاعوا فقوله عليه السلام اطعمي وارجعي الى ابن عمك يدل على انه قبل نزول الآية
كان الحال يقتضي انها لا ترجع اليه بطريق من الطرق وهذا هو تحريم الطلاق المؤبد
وكذلك قولها ان اخذ الصبية ضاعوا وان اخذتهم جاعوا يقتضي ان امر الصبية يتيسر
امرهم عندها او عنده بسبب دوام الفراق وهذا امر الطلاق المؤبد والطلاق انشاء
فيكون الظهار كذلك لانه كان عندهم طلاقا والاصل عدم النقل والتغيير فمن
ادعاه فعليه الدليل وايضا فانه مندرج في حد الانشاء فيكون انشاء لانه لفظ يترتب
عليه التحريم فيكون سببا له والانشاء من خصائصه انه سبب لمدلوله وثبوت حقيقته
التي يقتضي ثبوته فيكون انشاء كالطلاق والعتاق لفظ يستتبع احكاما يترتب
عليه من التحريم والكفارة وغيرها فوجب ان يكون انشاء كالطلاق والعتاق وغير ذلك
من صيغ الانشاء فان خروج هذا اللفظ عن باب الانشاء بعد حد الانشاء
وقد نص الفقهاء على ان لو صرح بنيته الطلاق وغيره والجواب عن الاول
ان قولهم انه كان طلاقا في الجاهلية لا يقتضي انهم كانوا يسمونه الطلاق بل يقتضي
ذلك ان العصمة الجاهلية تزول عند النطق به فجاز ان يكون زوالها لانه انشاء
كالطلاق او لانه كذب وجرت عادتهم ان من اخبر هذا الخبر الكذب لا يبقي
امراته في عصمته شأن المزموم بجاهليتهم وليس في حال الجاهلية ما يأبى ذلك بل
لعلهم في احوالهم اكثر من ذلك فقد المزموا ان الاب اذا جاء بعشر من الولد

كان طلاقا في

سابقة فجاز ان يلتزموا ذهاب العصمة عند كذب خاص ويقوي هذا الاحتمال القرآن
الكريم بقوله تعالى ما هن امهاتهم ان امهاتهم الا اللائي ولدنهم الآية فتقدم فان التكذيب
من خصائص الخبر فيكون ظهارهم خبرا كذبا التزموا عقيبه ذهاب العصمة فشابه ملتزماتهم
الباطلة وقد عدها العلماء نحو عشرين فيدعا من المحرمات التزموها بغير سبب
بعضها من جهة الشرائع وذلك مبسوط في غير هذا الكتاب فان قلت
الآية لا تؤكد هذا الاحتمال لان الفعل فيها مضارع لا ماض فقال يظهرون ولم
يقل ظاهروا والصيغة المضي حتى يتناول الجاهلية بل هذا خاص بمن يفعل ذلك بعد
نزول الآية او حالة نزولها قلت بل يتناول الجميع لان رسول الله صلى الله عليه وسلم
فهم كذلك وادخل المظاهرة الماضية في عموم الآية من اوس بن الصامت وقوله ان
الماضي والمستقبل ما فعل ذلك عليه السلام ولقول العلماء ان كان طلاقا فادعى بالجاهلية اللعان
وعلى ما يقوله السائل يكون هذا انا اخر حدث في الشريعة غير ما تقدم في الجاهلية والعرب
قد يستعمل الفعل المضارع للحالة المستمرة كقولهم زيد يعطي ويمنع ويصل ويقطع يريد
هذا شأنه ابدا في الماضي والحال والاستقبال ومنه قول خديجة رضي الله عنها لرسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الله لن يخزيك ابدا انك تصل الرحم وتحمل الكل وتكسب المعدوم
وتعين على نوائب الحق اي هذا شأنك ويتحصل من جميع ما ذكر على هذا النمط
الآية على الجميع وعن الثاني ان ترتب التحريم على الظهار ممنوع بل الذي في الآية
تقدم الكفارة على الوطء كتقدم الطهارة على الصلاة فاذا قال الشارع تطهر من قبل ان
تصلي لا تعلق الصلاة محرمة بل ذلك نوع من الترتيب كتقديم الايمان على الفروع وتقديم
الايمان بالصانع على تصديق الرسل وسلمنا ان الظهار يترتب عليه التحريم لكن التحريم عقيب الشيء
قد يكون لان ذلك الشيء اقتضاه كالطلاق ومع تحريم الوطء وهذا هو
الانشاء وقد يكون ترتيب التحريم عقيب القول والفعل لا لدلالة اللفظ عليه بل عقوبة
كما يترتب تحريم الارث على القاتل عمدا وليس القتل انشاء لتحريم الارث وترتيب
التعزير على الخبر الكذب واسقاط العدالة والعزل من الولاية وغير ذلك من الاحكام فهذا

علة التحريم لكن التحريم

الترتيب كله بالوضع الشرعي لا بدلالة اللفظ والانشاء انما هو ان يكون ذلك اللفظ وضع
لذلك التحريم ويدل عليه تصفح العقود فسلسلة العوائد حكمهم فيها بالانشاء فجعل انشاء
سبب وليس كل سبب من الاقوال انشاء بدليل ما ترتب على الاخبارات الكاذبة من
الاحكام الشرعية وقد نصب الشارع تلك الاخبارات اسبابا لتلك الاحكام واذا كانت السببية
اعم لا يستدل بمطلق السببية على الانشاء فان الاعم لا يستلزم الاخص وظهر الفرق بين
ترتيب التحريم على الطلاق وبين ترتيبه على الظهار وما يرد ذلك فان الفقهاء يطلقون جدا ان يقول
التحريم واللعان انما عقوبة على الكذب في الظهار عن الثالث انه ليس في الاسباب فلا يصح
سلمنا صحته لكنه قياس على خلاف النص الصريح من القران المخبر عن كونه زورا والكذب
بالضرورة لا يكون في الانشاءات واذا كان على خلاف نص القران لا يسمع واما قول الفقهاء انه
صريح وكناية كما قالوا في الطلاق وذلك اشارة الى تفاوت مراتب الكذب فالصريح منه
اقبح واشنع فيكون اولى بترتيب الاحكام عليه وهذا الخلاف نعرفهم بين الصريح والكناية
في الطلاق فان ذلك يرجع الى تفاوت الدلالة على التحريم فالبابان مختلفان فتامل ذلك
فان قلت فقد قالوا ان صريح الظهار وكنايته ينصرف للطلاق كما في صريح الطلاق
وكنايته لا ينصرف للظهار فدل ذلك على ان اصل ينصرف عنه الى الطلاق وما ذاك الا لاصل
الا النقل العرفي الذي نقل الظهار من الاخبار الى الانشاء قلت هذا انما هو كلام موهم
فيقتضي [illegible] ذلك في الظهار كما نقل عنهم في الطلاق قلت النقل في هذا الموضع
مختلف قال ابن يونس اذا نوى بالظهار الطلاق فهو ظهار دون الطلاق وقد قصد
الناس في اول الاسلام الطلاق فصرفه الله تعالى الى الظهار بما انزل الاية قال محمد انما هو
فيمن سمى الظهر عند مالك والا فيلزمه ما نوى وان لم ينو فظهار ولا ينوى عند الملك
من شبهه بالاجنبية وان نوى الظهار قال ابن القاسم يحرم وقال المخزومي هو قد فلا يكون
التشبيه به اضعف من الاجنبية قال ابو الطاهر ابن بشير لفظ الظهار عن النية
جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية وان شبهه بمحرم على التابيد دون الظهر
فهل يكون طلاقا فقد اطلق الطلاق على [illegible] او ظهارا قد اتت الا رحام

قولان وان لم يذكر الظهر فاربعة اقوال ظهار وان اراد الطلاق وعكسه وظهار الا ان
يريد الطلاق فيكون طلاقا وعكسه وفي الجواهر ان نوى بالصريح الطلاق فعن ابن القاسم
يكون طلاقا ثلاثا بالبتات لا ينوى في اقل من ذلك وقال سحنون ينوى واما الكناية الظاهرة
فظهار الا ان يريد التحريم فيحرم ولا يقبل قوله لم ارد ظهارا ولا طلاقا لاجل الظهور
والكناية الخفية ظهار ان اراده والا فلا قال ابن يونس قال مالك ان نوى بقوله انت امي
او مثل امي او انت امي الطلاق واحدة فهي البتة ان لم يكن له نية فظهار وقال الابهري
كنايات الظهار تنصرف للطلاق لانه اقوى منه وكنايات الطلاق لا تنصرف
للظهار لضعفه لانه تحريم يحل بالكفارة وقال محمد لا ينصرف الظهار في الامة
الا ان يكون ينصرف في الزوجة الى الطلاق وقال في الجلاب لا ينصرف صريح الطلاق
وكنايته للظهار ولا ينصرف صريح الظهار بالنية الى الطلاق وينصرف كنايات
الظهار بالنية الى الطلاق فهذه نصوص الفقهاء كما ترى اما قول ابن يونس اذا نوى الظهار
بالطلاق يكون ظهارا فهو بناء على قاعدة وهو ان كل ما هو صريح في باب لا
ينصرف الى غيره بالنية لان النية انما هي تخصيص العمومات او تقييد المطلقات
فهو انما يدخل في المحتملات واما نقل صريح عن بابه فهو فسخ وابطال للكلية والفسخ لا
يكون بالنية واما قوله قد قصد الناس بالظهار الطلاق في اول الاسلام فجعله الله تعالى
طلاقا فيعتبر بحثه فان ذلك كان ابتداء الشرع ولم يتقدم في مشروع والمتقدم ليس
شرعا انما هو اصطلاح الجاهلية فنحن نتكلم في صريح شرعي صرف عن بابه لغة
مشروع غيره ولم يقصدوا الا الطلاق ولم يعرض لمشروع لان الشرع جاء بعد ذلك
بنزول الاية فليس هذا من هذا الباب وقول ابي طاهر ابن بشير لفظ الظهار من النية
جرى على الخلاف في انعقاد اليمين بغير نية يريد بالنية هنا الكلام النفساني اي يتكلم
بكلامه النفساني في نفسه كما يتكلم بلسانه واما قوله ان لم يذكر الظهر من الاجنبية
فاقوال اربعة احدها ظهار وان اراد الطلاق وعكسه فهما بناء على قربه من الصراحة
فلا ينصرف للطلاق او طلاق لانه تشبيه بالاجنبية فانها لا تحرم الا بالطلاق

وهذه الملاحظة هي توجيه القول الآخر غير أنه قدم النية على اللفظ لضعف اللفظ بعدم
ذكر الظهر فبعدت الصراحة فعلقه النية وأما قول ابن القاسم بعموم في الصريح
وبلزوم طلاق بلا نية فبناء منه على أن الظهار تحريم ومن ألفاظ الطلاق الثلاث عنده أنه
حرام وهو عنده يلزم به الثلاث ولا ينوى فيه وهو ضعيف على ما يأتي تقريره وهذا
أشد منه ضعفا لأن المدرك هنالك إنما هو الوضع العرفي وأن العادة أنهم
إنما يستعملون الحرام في الثلاث وأما هنا فليس ثم عادة في استعمال الظهار
في الطلاق الثلاث وإذا انتفى الوضع العادي انتفت الصراحة المانعة من إعمال
النية فالتسوية بين البابين باطل والصواب قول سحنون ويقبل نيته في مقدار ما ...
الطلاق وهاتان الروايتان خلاف المذهب الذي عليه الفتيا ومشهور ابن القاسم
والمنقول عن مالك أنه لا ينصرف للطلاق بالنية بناء على القاعدة المتقدمة وأما
قول مالك إن نوى بقوله أنت كأمي الطلاق واحدة فهي البتة يريد الثلاث فبناء على
لفظ التحريم وأنه موضوع للثلاث وقد تقدم ضعفه وأما قول الأبهري وابن
الجلاب أن كناية الأضعف تصرف للأقوى من غير عكس فضعيف لأن النية ليس من
شرطها أن تنقل الأقوى بل من شأنها النقل للأضعف والأقوى ألا ترى أنها
تخصص العموم وتنويه أقوى لعموم الحنث فلا تقصر الحنث إلا بالبعض وهذه
توسعة وتخفيف وكذلك تقييد المطلق فإذا قال والله لا لبست ثوبا ونوى كتانا
لا يحنث إلا به وقد كان قبل النية يحنث بغيره وهو تضييق ومقتضى الفقه
اعتبار النية في الأقوى والأضعف لقوله عليه السلام الأعمال بالنيات وإنما لامرئ
ما نوى ولا فرق بين الأقوى وغيره وهو لو نوى بالصريح من الطلاق طلاق الولد
أو من الوثاق أفادته نيته في الفتيا مطلقا وفي القضاء إن صدقته القرينة مع أن طلاق
الولد إسقاط للحكم عنه بالكلية والإسقاط بالكلية أخف من النقل عن الطلاق إلى
الظهار فقد نقلت النية إلى الأخف وعدم الحكم بالكلية إذا انفردت الأقوال
والعرب منها للفقه والبعد منه فأقول ... مولهم أن الظهار صريح وكناية

قوله أفادته نيته في الفتيا مطلقا ظاهر النقل خلافه وأنه لا بد من القرينة فليتفحص

أنه إنشاء لا يرى أن العرف فيه الصريح والكناية مع أن صريح العرف إنما هو خبر صرف
إجماعا فإن قوله أنت زينب طالق أنه ليس إنشاء للزائل إخبار عنه إما كاذب أو صادق
ومع ذلك فهو صريح فكذلك هنا لفظ الظهار خبر وهو صريح في الإخبار عن
التشبيه الذي نهاه الله تعالى وجعله كذبا وزورا ومن اللفظ ما يشير لهذا التشبيه
من غير تصريح فهو الكناية كالتعريض في القذف مثل ما أنا بزان ولا أمي زانية
فهذا آخر البحث في هذه المسألة ولم أر أحدا في المذهب تعرض لها على هذا الوجه
بل ظاهر كلامهم أن الظهار إنشاء كالطلاق والله أعلم بمرادهم غير أن الذي تقتضيه
القواعد قد أوضحته لك غاية الإيضاح المسألة الثانية إذا قال لامرأته
أنت طالق ولا نية له فالمبادر إلى الأفهام في بادي الرأي أنه يلزمه الطلاق بالوضع اللغوي
وأن صريح الطلاق يفيد الطلاق بالوضع اللغوي بخلاف الكنايات وليس كذلك بل إنما
يفيد ذلك بالوضع العرفي وهذا اللفظ إنما وضع لغة للخبر عن كونها طالقا وهو لو
أخبر عن كونها طالقا لم يلزمه طلاق قصد الكذب أو الصدق ألا ترى أنه لو تقدم طلاقها
فسئل عنها هل هي مطلقة أو باقية في العصمة فقال هي طالق جوابا لهذا السؤال
لم يلزمه بهذا الطلقة ثانية وإن كانت رجعية في العدة وإنما يلزم الطلاق بقوله أنت
طالق بالإنشاء الذي هو وضع عرفي لا لغوي ألا ترى أن لفظ الطاء واللام والقاف
موضوعة في اللغة لإزالة مطلق القيد يقال لفظ مطلق ووجه طلق وحلال طلق
والطلق والمطلق من الحبس وانطلقت بطنه وإزالة قيد العصمة أحد أنواع القيد فكان
ينبغي إذا أتى اللفظ الدال على إزالة القيد العام المطلق أن يزول الخاص فإذا أراد
الحبس أو الإنسان ومع ذلك فقد فرق الفقهاء بين قوله أنت طالق وبين قوله
أنت منطلقة فألزموا بالأول الطلاق من غير نية ولم يلزموا بالثاني إلا بالنية ولم
يفرقوا بالوضع وما ذاك إلا أن لفظ طالق نقل للإنشاء ولم ينقل منطلقة
لا مطلقا لو ... نقل فيه وتصير منطلقة موضوعة للإنشاء وطالق
مهجورة لا تستعمل إلا على الندرة لم يلزمه الطلاق بطالق إلا بالنية ولكن مبناه

فمسقطه بعرفيته عكس ما لحق عليه اليوم فعلمنا ان لفظ الطلاق لم يوجب ازالة العصمة
بالوضع اللغوي بل بالعرفي الا انساني فان قلت لفظ الطلاق وازالة العصمة
امرا اخص بالشريعة بل العرب كانت تطلق وقد كانت تطلق بالظهار ولفظ
الطلاق معلوم للعرب قبل البعثة فلولا ان ازالة العصمة بالوضع اللغوي السابق على
الشريعة لا بامر حدث بعد الشريعة قلت مسلم ان الطلاق وازالة العصمة كانا
معلومين قبل البعثة النبوية عند ارباب العرف والانسان ايضا متقدم الشريعة ولكون
عرفيته الا ترى ان الدابة والغائط والخلا الفاظ كانت العرب تستعملها قبل
البعثة النبوية ~~عند ارباب العرف~~ ومع ذلك فقد نص ائمة اللغة على انها مجازات لغوية وحقائق
عرفية فان العوائد قد تحدث مع طول الايام بعد الله تعالى ام الجاهلية لها عوائد
تحدث لها كما تحدث لنا وفي هذا الباب عقود المعاوضات كانوا يتداولونها باسماء
والفاظها عرفية منقولة ومن ذلك القسم انشاء عرفي وهو متقدم في الجاهلية فلا ينافي
قولنا ان الطلاق انشاء عرفي من كونه في الجاهلية قبل الاسلام واما المقصد ان
نعلم ان لفظ الطلاق انما افاد زوال العصمة بغير الوضع اللغوي بل بالوضع العرفي
وانه مجاز عن اللغة جميعه وما به الفرق انه اذا كانت تعتبر زوال العصمة بالعرف
والعوائد وانها مدرك افادته كذلك يتغلب ما معها كيف تعلقت لانها المدرك واذا
كان الموجب هو الوضع اللغوي وجب الثبوت معه والزام الطلاق حتى
يطرئ عادة ناسخة لاقتضائه ذلك فيكون اللزوم هو الاصل حتى يطرا الناسخ المبطل
واذا قلنا انها توجب بالعادة كان الاصل هو عدم اللزوم من قبل اللغة حتى يثبت
اللزوم من جهة العرف كانه منطلق ليس فيه الا مجرد اللغة فلا جرم لا نزال ننفي
عنه اللزوم حتى يحقق النقل العرفي ويظهر ان هذا الفرق فيما يتنازع فيه من الفاظ الطلاق
صريحا وكناية فيكون الحق في صورة النزاع هو عدم اللزوم حتى يثبت النقل العرفي
فلا يلزم به طلاق بخلاف لو قلنا باللغة كان الحق في المتنازع فيه هو اللزوم حتى يثبت
الناسخ وهذا فرق عظيم وان عظم كان اثر النعمة فيما تعرض له من الالفاظ

١٧

المسئلة الثالثة وقع في المذهب لمالك رحمه الله ولاصحابه في كتاب التهذيب وغيره
ان قول القائل حبلك على غاربك قال مالك يلزمه الطلاق الثلاث ولا تنفعه نيته انه
اراد اقل منها في خلية وبرية وبائنة قال مني او منك او لم يقل وهبتك ورددتك
قال عبد العزيز الثلاث في المدخول بها لا ينوي في اقل منها وينوي في غير المدخول
بها في خلية فاكثر فان لم ينو فثلاث وقال ربيعة الخلية والبرية والبائن ثلاث
في المدخول بها وواحدة في غير المدخول بها قال ابن القاسم واما قوله انا منك بائن
او انت مني بائنة فلا ينوي قبل الدخول ولا بعده بل يلزمه الثلاث واذا قال في
الخلية والبرية او البائن لم ارد طلاقا فان تقدم من كلامه ما يكون هذا جوابا له صدق
والا فلا هذا لفظ التهذيب وقال الشافعي رضي الله عنه النية نافعة فيما ينويه
من العدد وقال ابو حنيفة ان نوى الثلاث لزمه الثلاث او واحدة فواحدة بائنة ولا [illegible]
قوله ثنتان حبلك على غاربك وقال ابن حنبل يقع الطلاق بالخلية والبرية والبائن وحبلك
على غاربك والحقي باهلك والبتة والبتلة بغير نية لشهرتها ويلزم بالخلية والبرية
الحرام والحقي باهلك وحبلك على غاربك ولا سبيل لي عليك وانت علي حرج
واذهبي فتزوجي وغطي شعرك وانت حرة الثلاث وقال ابو حنيفة في ذلك كله واحدة
بائنة قال ابن العربي من اصحابنا في كتاب القبس الصحيح ان حبلك على غاربك والبائن
والخلية والبرية والبتة واحدة ولا يزيد على قوله انت طالق وفي الترمذي عن ابن ركانة
عن ابيه عن جده قال اتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله اني طلقت امرأتي
البتة فقال ما اردت فقلت واحدة فقال عليه السلام هو ما اردت فردها اليه
قال ابن يونس قال ابن القاسم وهبتك لاهلك يلزمه الثلاث ولا ينوي
وقال مالك في الكتاب اذا قال انت مني او برئت وخلية لا يصدق في عدم ارادة
الطلاق الا بقرينة تصدقه واذا قال كل حلال علي حرام تحرم ازواجه نواهن ام لا
الا ان يحاشيهن بنية او بلفظه ولا تحرم عليه غيرهن قال ابن يونس قال اصبغ الحلال
علي حرام او حرام علي ما احل الله اذ كل ما احل الله حرام فلا يحرم وقال ابن عبد الحكم [illegible]

لا شيء عليه اذا كان في بلد لا يريدون به الطلاق وقال ابن القاسم ان اراد بقوله انت حرام
الكذب بالاخبار عن كونها حراما وهي حلال حرم ولا ينوي قال صاحب
الاستذكار في الحرام احد عشر قولا قال مالك يلزمه الثلاث في المدخول بها وينوي في
غير المدخول بها وقال الشافعي لا يلزمه شيء حتى ينوي واحدة فيكون رجعية وان نوى
تحريمها بغير طلاق لزمه كفارة يمين ولا يكون موليا وقال ابو حنيفة ان نوى الطلاق
فواحدة وان نوى اثنتين او الثلاث فواحدة بائنة وان لم ينو شيئا فكفارة يمين وهو مولي وان
نوى الكذب فليس بشيء وقال سفيان ان نوى واحدة فبائنة او الثلاث فالثلاث او يمينا
فيمين او لا فرقة ولا يمين فكذبة لا شيء فيها وقال الاوزاعي له ما نوى والا فيمين تكفر
وقال اسحاق كفارة الظهار ولا يطأها حتى يكفر وقيل يمين يكفرها ما يكفر اليمين لقوله
تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وكان عليه السلام
قد حرم سريته مارية وقال الشعبي تحريم المراة كتحريم المال لا شيء فيه لقوله تعالى لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم وقيل واحدة بائنة وقال سعيد بن جبير عتق رقبة وقال ابن عباس
يمين مغلظة وقال ابن عبد الحكم واحدة في غير المدخول بها وعن مالك واحدة بائنة وان كانت
مدخولا بها قال الامام ابو عبد الله واصل اختلاف الاصحاب في الالفاظ ان اللفظ
ان يقتضي البينونة والعدد كخلية وبرية لزم الثلاث ولا ينوي الا في غير المدخول بها
وغير المدخول بها او يدل على البينونة فقط فيختلف هل يكتفى في البينونة بالواحدة او يتوقف
على الثلاث اذا الحكم معاوضة وفيه خلاف او يدل على عدد فالثلاث او يستعمل في عدد
نادر فيحمل على الغالب عند عدم النية ويحمل على النادر مع وجود الغالب وان
تساوى الاستعمال ويعاود فيلحق بنيته في القضاء والفتيا فان عدمت النية
فيحمل على الاول استصحابا للعصمة وقيل على الاكثر احتياطا والمشهور في الحرام
انها تدل على البينونة وانها لا تحصل في المدخول الا بالثلاث وفي غيرها بالواحدة ولكونها
غالبة في الثلاث حملت قبل الدخول على الثلاث وينوي في الاول والقول بعدم البينونة بناء
على وضعها للثلاث في العرف لقوله انت طالق ثلاثا والقول بالواحدة البائنة مطلقا

وان نوى الملك فقيل

بناء على حصول البينونة بعد الدخول بغير طلاق وانها لا تتعدد اذا وقيل عن ابن ابي سلمة
واحدة رجعية بناء على انها كالطلاق وقال بعض الفضلاء في شرح الفتاوى في الالفاظ
قلت معنى التحريم في اللغة المنع فقولك انت علي حرام معناه الاخبار عن كونها
ممنوعة فهو كذب لا يلزم منه الا التوبة في الباطن والتعزير في الظاهر كسائر انواع الكذب
ليس في مقتضاه اللغوي الا ذلك وكذلك خلية معناه في اللغة الاخبار عن خلوها فانها فارغة
برية معناها بارئة فلم يتعرض للعصمة وكذلك بائن معناه لغة المفارقة في الزمان او المكان
وليس فيه تعرض لزوال العصمة فهي اخبارات صرفة وليس فيها تعرض للطلاق البتة من جهة
اللغة فهي اما كاذبة وهو الغالب او صادقة ان كانت مفارقة له في المكان ولا يلزم
بها طلاق وحبلك على غاربك وقال العلماء في معناه غير مكاني حبلك على غاربك معناه الاخبار
عن كون حبلها على كتفها واصله ان الانسان اذا كان له ناقة وقصد التوسعة
عليها في الرعي يرسل حبلها من يده ويضعه على غاربها وهو كتفها فتسرح في المرعى
كيف شاءت فاذا لم تحصل هنالك نية كان اخبارا عن كون المراة كذلك فان اراد قصد
الاستعارة والمجاز والتشبيه بينها وبين الناقة في انها تصير مطلقة التصرف لا حجر عليها
من قبل الازواج بسبب زوال العصمة كما تسعى الناقة في مرعاها فذلك مجاز لا
يعقل الا مع النية كسائر المجازات اذا تعذرت فيها النية كان اللفظ منصرفا
بالوضع للحقيقة فيصير كذبا وكذلك جميع ما ذكر من الفاظ الطلاق وكنايته انما تصير هذه
الالفاظ موجبة لما ذكر مالك رحمه الله بنقل العرف لها في رتب احدها ان ينقلها العرف
عن الاخبار للانشاء وثانيها ان ينقلها لرتبة اخرى وهي انشاء زوال العصمة الذي هو
انشاء خاص اخص من مطلق الانشاء لانه لا يلزم من نقلها للانشاء ان تقتضي زوال
العصمة لان اصل الانشاء اعم من زوال العصمة فقد يقصد بها انشاء البيع او العتق
او غير ذلك والقاعدة ان الدال على الاعم غير دال على الاخص فلا بد من نقلها
الى اصل الانشاء ثم لزوال العصمة بل لا بد من نقلها الى خصوصية فقيد زوال العصمة
بحسبه وثالثها ان ينقلها العرف الى الرتبة الخاصة من العدد وهي الثلاث فان زوال

العصمة اعم من ان الحال العدد الثلاث فهذه رتب ثلاث لا بد من نقل العرف اللفظ اليها حتى
يفيد الطلاق الثلاث فهذه الرتب هي التي اشار اليها الامام ابو عبد الله رحمه الله بقوله اما
ان يكون اللفظ يفيد البينونة او البينونة مع العدد او اصل الطلاق وغيره قد يعتقد في العادة
التي اشار اليها اعوان لم يتضح بها وهو يريدها وهي امور احدها ان هذه الافادة عرفية
لا لغوية وانها نقلية بالنقل العرفي لا بالوضع اللغوي وانها ان مجرد الاستعمال وان تكرر
لا يكفي في النقل بل لا بد من تكرر الاستعمال الى غاية يصير المنقول اليه يفهم بغير قرينة ويكون
هو السابق الى الفهم دون غيره وهذا هو المجاز الراجح فعند تكرر اللفظ في مجازه ولا يكون
منقولا ولا مجازا راجحا البتة كاستعمال لفظ الاسد في الرجل الشجاع والبحر في العالم
او السخي والقمر والغزال في جميل الوجه وذلك متكرر على السنة الناس تكرر الشعراء ومع ذلك
التكرر الذي لا يحصى عدده لم يصل احد من هذه الالفاظ صار منقولا بل لا يحمل عند
الاطلاق الا على الحقائق اللغوية حتى يدل دليل على انها اريد بها هذه المجازات ولا بد في كل
مجاز منها من النية والقصد الى استعمال اللفظ فيه فعلمنا حينئذ ان النقل لا بد ان يكثر الاستعمال
فيه الى حد يصير المتبادر الى الفهم هو المجاز الراجح المنقول اليه دون الحقيقة اللغوية فهذا
ضابط في النقل لا بد منه فاذا احطت به علما ظهر لك ان هذه الالفاظ وهو انا لا نجد احدا
في زماننا يقول لامرأته عند ارادة تطليقها حبلك على غاربك ولا انت برية ولا وهبتك لاهلك
هذا لم نسمعه من المطلقين ولو سمعناه وندر ذلك على سمعنا لا يلغي ذلك في اعتقادنا
ان هذه الالفاظ منقولة كما تقدم تقريره واما لفظ الحرام فقد اشتهر في زماننا في اصل
ازالة العصمة فنفهم من قول القائل انت حرام او الحرام يلزمني انه طلق امرأته اما انه طلقها بالثلاث
فانا نجد في انفسنا انا نفهم ذلك في الاستعمال هذا الذي فيما يتعلق بمصر والقاهرة
فان كان هنالك بلد اخر يكثر الاستعمال عندهم في الحرام او غيره من الالفاظ في الطلاق
الثلاث حتى صار هذا العدد هو المتبادر من اللفظ حينئذ يحسن الزام الطلاق الثلاث
بذلك اللفظ واياك ان تقول انا لا افهم منه الا الطلاق الثلاث لان مالكا قاله او لانه
مسطور في كتب الفقه لان ذلك غلط بل لا بد ان يكون ذلك الفهم حاصلا لك من جهة الاستعمال

والعادة كما يحصل لسائر العوام كما في لفظة الدابة والنحوي والراوية والفقيه والعامي
في هذه الالفاظ سواء في الفهم لا يستوي الا انهم لا يفهمون الا المعاني المنقول اليها فهذا
هو الضابط لا فهم ذلك من كتب الفقه لان النقل انما يحصل باستعمال الناس
لا بتسطير ذلك في الكتب بل المسطر في الكتب تابع لاستعمال الناس فافهم ذلك
واذا تقرر ذلك فيتفرع علينا امور احدها ان يعتقد ان مالكا وغيره من العلماء انما
افتى في هذه الالفاظ بهذه الاحكام لان زمانهم كانت فيه عوائد اقتضت نقل
هذه الالفاظ للمعاني التي افتوا بها فيها صونا لهم عن الزلل وثانيها انا اذا وجدنا
زماننا عريا عن ذلك وجب علينا ان لا نفتي بتلك الاحكام في هذه الالفاظ لان
انتقال العوائد يوجب انتقال الاحكام كما نقول في العقود وغيرها فانا نفتي في
زمان معين بان المشتري يلزمه سكة معينة من النقود عند الاطلاق لان تلك
السكة هي التي جرت العادة بالمعاملة بها في ذلك البلد في ذلك الزمان فاذا وجدنا بلدا
اخر وزمانا اخر يقع التعامل فيه بغير تلك السكة تغيرت الفتيا الى السكة
الثانية وحرمت الفتيا بالاولى لاجل تغير العادة وكذلك القول في نفقات
الزوجات والاقارب وكسوتهم تختلف بحسب العوائد وتنتقل الفتاوى
فيها وتحرم الفتيا بغير العادة الحاضرة وكذلك تقدير العواري بالعوائد وقبض
الصدقات عند الدخول او بعده او قبله في عادة يقضى بان القول قول الزوج في
الاقباض لاجل العادة وبانه ان القول قول المرأة في عدم القبض اذا تغيرت العادة
او كانوا من اهل بلد ذلك عادتهم وتحرم الفتيا لهم بغير عادتهم ومن افتى بذلك
كان خارقا للاجماع فان الفتيا بغير مستند مجمع على تحريمها وكذلك التلوم
للخصوم في تحصيل الديون للغرماء وغير ذلك مما هو مبني على العوائد مما لا يحصى عدده
متى تغيرت فيه العادة تغير الحكم باجماع المسلمين وحرمت الفتيا بالاول اذا
وضح لك ذلك اتضح لك ان ما عليه المالكية وغيرهم من الفقهاء من الفتيا
في هذه الالفاظ بالطلاق الثلاث هو خلاف الاجماع وان من توقف منهم عن ذلك

ولم تجر المسطورات في الكتب على ما هي عليه بل لاحظ تبدل العوائد في ذلك انه على الصواب
سالم من هذه الورطة العظيمة فتأمل ذلك ومن الاغوار التي لم ينبه عليها الامام
ابو عبد الله ان المفتي اذا جاءه رجل يستفتيه عن لفظ من هذه الالفاظ وعرف بلد
المفتي في هذه الالفاظ الطلاق والثلاث او غيره من الاحكام لا يفتيه بحكم بلده بل يسأله
هل هو من اهل بلد المفتي فيفتيه حينئذ بحكم ذلك البلد او هو من بلد آخر فيسأله حينئذ
عن المشهور في ذلك البلد فيفتيه به ويحرم عليه ان يفتيه بحكم بلده كما لو وقع التعامل
ببلد غير بلد الحاكم حرم على الحاكم ان يلزم المشتري بسكة بلده بل بسكة بلد المشتري ان
اختلف السكتان فهذه قاعدة لا بد من ملاحظتها وبهذا الحاظ يظهر لك غلط كثير
من الفقهاء المفتين فانهم يجرون المسطورات في كتب ائمتهم على اهل الامصار في سائر
الاعصار وذلك خلاف الاجماع وهم عصاة آثمون عند الله تعالى غير معذورين بالجهل
لدخولهم في الفتيا وليسوا اهلا لها ولا عالمين بمدارك الفتاوى وشروطها واختلاف
احوالها والحق حينئذ ان هذه الالفاظ التي تقدم ذكرها ليس فيها الا الوضع اللغوي
وانها كنايات خفية لا يلزم بها طلاق ولا غيره الا بالنية فان لم تكن له نية لم يلزمه شيء حتى
يحصل فيها نقل عرفي كما تقدم بيانه فيجب اتباع ذلك النقل على حسب ما نقل اللفظ
اليه من بينونة او عدد او غير ذلك فهذا هو دين الله تعالى الحق الصريح والفقه الصحيح
قاعدة المجاز لا يدخل في النصوص بل في الظواهر فقط فمن اطلق العشرة
واراد السبعة فهو مخطئ لغة ومن اطلق صيغ العموم واراد الخصوص فهو مصيب
لغة لانها ظواهر واسماء الاعداد عندهم نصوص لا يجوز دخول المجاز فيها البتة
قاعدة كل لفظ لا يجوز دخول المجاز فيه لا تؤثر النية فيه بصرف عن موضوعه
لان النية لا تصرف اللفظ الى معنى الا اذا كان يجوز التصرف لغة هذا هو قاعدة
شرعية والاولى قاعدة لغوية فبنينا الشرعية على اللغوية وهي قاعدة الشريعة المحمدية
وعلى هاتين القاعدتين ينبني قول مالك ومن وافقه من العلماء ان القائل انت حرام
او البتة او غير ذلك من الالفاظ لا ينوي في اقل من الثلاث بناء على ان اللفظ نقل للعدد

المعين وهو الثلاث فصار من جملة اسماء الاعداد واسماء الاعداد لا يدخلها المجاز فلا تسمع فيها
النية للقاعدتين المتقدمتين وبهذا يظهر لك الفرق بين قول القائل انت طالق ثلاثا وبين البتة
لا تسمع نيته في القضاء ولا في الفتيا او يريد بها طلقة ثلاث مرات من الولد فتسمع نيته
في الفتيا دون القضاء لان الاول ادخل النية في لفظ العدد فامتنع والثاني ادخل النية
في اسم جنس الطلاق وحوله لطلاق الولد وبقي العدد في ذلك الجنس الذي حول اليه اللفظ
لم يتعرض له بالنية فدخل المجاز في اسم الجنس لا في العدد والمجاز في اسماء الاجناس جائز بخلاف
اسماء العدد فعملت النية في رفع الطلاق بكليته وتحويله لجنس آخر ولم تعمل في رفع بعضه وهذا
يظهر في بادي الرأي بطلانه وان النية اذا عملت في رفع الكل اولى ان تعمل في رفع البعض
والسر ما تقدم تقريره فان قلت فما ذكرته من الحق يقتضي اتباعه فما سبب اختلاف
الصحابة رضوان الله عليهم في هذه الالفاظ ومن بعدهم من العلماء وكيف ساغ الخلاف مع
وضوح هذا المدرك قلت سبب اختلافهم رضي الله عنهم اختلافهم في حصول وقوع
النقل العرفي هل وجد فيتبع او لم يوجد فيتبع موجب اللغة واذا وجد النقل فهل
وجد في اصل الطلاق فقط فيه او فيه مع البينونة او مع العدد كما تقدم تقريره واذا لم
يوجد نقل عرفي وبقي موجب اللغة فهل يلاحظ بعض صور اسقطت الكفارات في مثل
هذا ام لا او القياس على بعض الاحكام فيكون المدرك هو القياس لا النص فهذا هو سبب
اختلافهم رضي الله عنهم مع اتفاقهم على هذه المدارك المذكورة غير انه لم يصح وجودها
عند بعضهم واتضح عند البعض الآخر انه لو وقع الاتفاق على وجودها وقع الاتفاق
على الحكم وارتفع الخلاف فلا تنافي بين صحة هذه المدارك وبين اختلافهم في وجودها
وترتيب الاحكام عليها فان قلت فلعل مدرك مالك رحمه الله نص او قياس فيستمر
عادته في جميع الاعصار والامصار ولا يلزم تغيرها بتغير العوائد فان ذلك
انما يلزم فيما مدركه العوائد اما ما هو بالنصوص او الاقيسة فيتأبد فلو افتى
بموجبات المنقولات في الكتب مصادفة فقط المجمع بل يجري مسألة كما هي بعينه
ومع القطع الا بعض الخطية يجب اتباع موجب المنقولات عن الائمة من غير اعتراض

كما يقلدون الصحابة رضي الله عنهم لا يعترضون عليهم ومتى وجدنا فتاويهم وجهلنا مدركها
نقلناها كما وجدناها من مسائل المذهب فإنا مقلدة لا مجتهدون فلنطلب الجواب عن هذا
السؤال من وجوه الاول ان الاستقراء دلنا انا لسنا جاهلين باللغة الى حد لا نعلم مدلول هذه
الالفاظ لغة مع انها من الالفاظ المشهورة لا من الحوشية وقد تقدم ان اللغة انما تقتضي
الحصر لا ما دون ذلك من الانشاء ولا يمكن ان يكون مدركهم القياس فانا نعلم مسائل الطلاق
وشرائط القياس وليس فيها ما يقتضي القياس عليه بما ذكرناه ولم نجد فيها ايضا من كتاب
يقتضي الشرع ما قاله القائلون بالالفاظ التي دل عليها التحريم والاحاديث لم نجد احدا من
العلماء روى في هذه الاحكام حديثا وقد وقعت هذه المسائل من الصحابة رضي الله عنهم
ومن التابعين ولم نجد احدا في كتب الفقه والخلاف روى عن احد منهم انه روى في ذلك حديثا
فلم يبق سوى العوائد الثاني ان الامام ابا عبد الله المازري امام عظيم في الفقه واصوله
وحافظ متقن لعلم الحديث وشهرته في ذلك تجمع ذلك الى الفصاحة والرتبة العليا وقد تقدم
ما قاله في هذه المسألة من القواعد واشار الى سبب الخلاف فيها نقل العوائد كما
تقدم بسطه فلم يبق في مدرك هذه الفروع معتمدا في ضوابطها وتحصيلها
وقد تابعه على ذلك جماعة من الشيوخ والمصنفين والحذاق لم يخالفه فكان ذلك اجماعا
من ائمة المذهب فالشك بعد ذلك في المدرك انما هو طلب للتجهيل وتسليط
لغوائل التضليل الثالث ان قاعدة الفقهاء وعوائد الفضلاء انهم اذا اطلقوا الفرع
بمدرك مناسب وعقدوا واعتبروا جعلوا معتمدا ذلك الفرع في جواز الامام المجتهد الاول
الذي افتى بذلك الفرع وفي جميع ابحاثهم في القياس والتخريج واستقراء احوال الفقهاء
في مسائل النظر وكثير من الفروع يقتضي الجزم بذلك فليجد ههنا ونحن استقرينا
هذه المسائل فلم نجد لها مدركا مناسبا الا العوائد فوجب جعلها مدرك الائمة
[illegible] والحكم بها والعدول عن ذلك بعد ذلك انما هو المرام للجهالة من غير معنى مناسب
ويؤكد ذلك ان في كلام الشرع اذا اطلقوا المناسبة جزمنا باضافة الحكم اليها مع تجويز
ان لا يكون الامر كذلك فعلى ذلك الاستقراء اوجب ذلك ولا نعرج على غير ما وجدناه

ولا يلزم من العدم مع وجود المناسب هذا مما اجمع عليه الفقهاء القايسون واهل الراي
والنظر والاعتبار فاذا لم يعلم ذلك في كلام غير صاحب الشريعة فالحمل كلام العلماء
على المناسب لذلك العادي السالم عن المعارض نعم اذا وجدنا مناسبين متعارضين او
مدركين تعارضا بلا مخصص حسن التوقف وهذا الفرق ظاهر في دفع هذا السؤال

المسألة الرابعة ان الانشاء كما يكون بالكلام اللساني يكون بالكلام النفساني
ولذلك تصور الصور الاولى ان الله سبحانه وتعالى انشا السببية في زوال الشمس لوجوب
الظهر وانزل القرآن الكريم دالا على ما قام بذاته من هذا الانشاء بقوله تعالى اقم الصلاة
لدلوك الشمس فان الكتب المنزلة عندنا ادلة الاحكام لا نفس الاحكام والا يلزم اتحاد
الدليل والمدلول وقس على ذلك جميع الاسباب الشرعية وكذلك القول في الشروط
كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة وكذلك الموانع الشرعية كالكفر من الميراث
والحيض من الصلاة وغير ذلك من الموانع وما ورد من الكتاب والسنة في ذلك انما
هو دال على ما قام بذات الله تعالى من انشاء هذه الاحكام بذات الله تعالى الصورة
الثانية الاحكام الخمسة الشرعية وهي الوجوب والندب والكراهة والاباحة
كلها قائمة بذات الله تعالى عند اهل الحق والكتاب والسنة وغير ذلك من ادلة
الشريعة انما هي ادلة على ما قام بذات الله تعالى من ذلك وكذلك الواحد منا اذا
قال لغلامه اسرج الدابة فقد انشا في نفسه ايجابا وطلبا للاسراج قبل الدلالة
عليه بلفظه وكذلك النهي وغيره غير ان انشاءنا نحن لهذه الامور حادث وفي حق الله
تعالى قديم فان قلت كيف نتصور الانشاء القديم وليس في الازل من يطلب
منه شيء ولانه قد عرف في الفرق بين الانشاء والخبر ان الانشاء لا بد وان يكون
طارئا على الخبر وصيغة الطلب تأبى الازلية قلت الجواب عن الاول
ان الله تعالى اوجب في الازل على من يعلم انه سيوجد بشرط وجوده مستجمع الشرائط وزوال
الموانع وذلك غير ممتنع كما نجد احدنا في نفسه طلب تحصيل العلم والفضائل من ولد
ان رزقه وهو الآن لا ولد له فقد تقدم الطلب على وجود المطلوب منه وتقدم الطلب

على المطلوب منه لا غير وفيه وغيره السابق ان ذلك الفرق انما هو في الانشاء والخبر اللغوي
باعتبار الوضع اللغوي اما في الكلام النفساني فلا ترتيب بينهما بل هما نوعان لمطلق الكلام
النفسي فانه واحد ويختلف باختلاف متعلقاته فان تعلق بأحد النقيضين الوجود او العدم
على وجه الشرع فهو الخبر وان تعلق بأحدهما على وجه الترجيح فان رجح طرف الوجود
فهو الايجاب او العدم فهو التحريم او تعلق بالتسوية بينهما فهو الاباحة ولا ترتيب بين هذه
الانواع بل بينها وبين اصل الكلام رتبة عقلية لا زمانية لان العقل يقتضي تقدم العام
على الخاص بالرتبة بعدما عقلنا لا زمانا فلا يلزم منافاة الازل للانشاء النفساني
ولا الحدوث فان قلت لم لا يجوز ان تكون هذه الامور اخبارات عن ارادة وقوع
العقاب على من خالف وعصى ولا تكون انشاءات قلت ذلك باطل لوجوه احدها ان
الخبر يقبل التصديق والتكذيب وهذه الامور لا تحتملهما فهي انشاءات وثانيها انها لو كانت
اخبارا للزم الخلف فيها لحصول العفو عن العصاة اما بفضل الله تعالى من غير سبب
من المكلف او بسبب هو التوبة لكن ذلك محال على الله تعالى فلا يكون خبرا عن ذلك وثالثها
انه قد تقرر في علم الكلام ان ارادة الله تعالى واجبة النفوذ فلو كانت اخبارا عن ارادة
العقاب لوجب عقاب كل عاص وليس كذلك لاجماعنا على حصول العفو في كثير من
الصور التي لا تحصى وللنصوص الدالة على ذلك من الكتاب والسنة كقوله تعالى وهو
الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات وكقوله عليه السلام الندم توبة والاسلام
يجب ما قبله الصورة الثالثة قوله تعالى في جزاء الصيد يحكم به ذوا عدل
منكم اختلف العلماء فيها فقال الشافعي رضي الله عنه لا يتصور الحكم فيما اجمع عليه
الصحابة رضوان الله عليهم فان الحكم لا بد فيه من الاجتهاد ولا اجتهاد في مواقع الاجماع
لانه يبقى تحصيل الحاصل فيكون العام مخصوصا بصور الاجماع وقال ابو حنيفة رحمه الله
النص على عمومه غير ان الواجب في الصيد انما هو القيمة على طريق الاصالة ويدل على
ذلك امور احدها قوله تعالى فجزاء مثل ما قتل من النعم فجعل الجزاء المثل لا للصيد
نفسه فالنعم واجبة في المثل الذي هو القيمة لا الصيد نفسه وثانيها انه لو حمل الجزاء

على الصيد نفسه لزم التخصيص وعلى ما ذكرناه لا يلزم التخصيص وذلك لان قوله تعالى
لا تقتلوا الصيد عام في جميع انواع الصيد فلو حمل مثل الجزاء على الصيد خرج منه ما لا مثل
له من النعم كالعصافير والنمل وغيرها واذا قلنا بالقيمة وجبت في جميع ذلك القيمة فلا
تخصيص وهو اولى فيجب المصير اليه وثالثها ان الله تعالى اشترط الحكمين وذلك انما يأتي
اذا قلنا بالقيمة فانه لا يلزم من اجماع الصحابة رضوان الله تعالى عليهم على تقويم صيد ان تقويمه
يجري بعد ذلك لان افراد النوع الواحد تختلف قيمتها ولا يغني تقويم عن تقويم فيبقى العموم على
عمومه في الصحابة ومن بعدهم اما لو جعلناه في الصيد الجزاء مع انهم قد اجمعوا على ان في
الضبع شاة وفي بقرة الوحش بقرة وفي النعامة بدنة وغير ذلك من الصور التي يعرض
حصول الاجماع فيها فان ذلك يتعين ولا يبقى للحكم فيها ولا الاجتهاد بعد ذلك معنى
البتة الا في الصور التي لم يقع فيها اجماع كالفيل وغيره من افراد الصيد فيلزم
التخصيص وهو على خلاف الاصل ورابعها انه متلف من المتلفات فيجب فيه القيمة
كسائر المتلفات وقال مالك رحمه الله الواجب في الصيد مثله من النعم بطريق
الاصالة لعموم الصيد ويقع التخيير بين المثل والاطعام والصوم كما تقرر في كتب
الفقه وهذا هو الصحيح والجواب عما قاله الشافعي رضي الله عنه ما تقدم من الفرق
بين الفتوى والحكم وبين المفتي والحاكم من ان الحكم انشاء فيقتضي ذلك الالزام ان
كان الحكم او يقتضي تلك الاباحة والاطلاق ان كان الحكم فيها كحكم الحاكم بان الموات
اذا بطل احياؤه صار مباحا لجميع الناس والفتوى بذلك اخبار صرف عن صاحب
الشرع وان الحاكم ملزم والمفتي مخبر وان نسبتهما لصاحب الشرع نسبة نائب
الحاكم والمترجم اليه فانه يسمى احكاما ما لم يتعرض مستنيبه بل نسبتها على
قواعد كما ينسبها الاصل ولا يخشى من مستنيبه ان يصدقه فيما حكم به ولا يكذبه
بل يحققه ويصوبه باعتبار المدرك الذي اعتمده والمترجم يخبر عما قاله الحاكم لمن لا
يعرف كلام الحاكم لعجمة او غيره لكن من موانع الفهم فالحاكم ان يصدقه ان صدق
ويكذبه ان كذب وهذا المترجم لا يسمى حاكما بل مخبر عن الحاكم فقط وقد وضعت

في هذا الفرق كما بينته في الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام وتصرف القاضي
والإمام وفيه أربعون مسألة تتعلق بتحقيق هذا الفرق وهو كتاب نفيس إذا تقرر
معنى الحكم فالحكام في زماننا يستبيحون الإلزام على أيمان الصدقة فإن كانت الصورة
مجمعا عليها كان الإجماع مدركا لهم ومع ذلك فهم مسبوقون وإن لم يكن فيها إجماع
فهو الظاهر ويعتمدون على النصوص والأقيسة فلا حاجة إلى التخصيص بل يبقى
النص على عمومه والحكم في زماننا عام في الجميع والجواب عن الثالث أن أبا
حنيفة أن الآية وردت بجزاء بالتنوين فيكون الجزاء للصيد ومثل ما قتل من النعم نعت
له فيكون الواجب هو المثل من النعم والقرآن إنما نزل في كتاب الله تعالى غير أن قراءة
التنوين صريحة فيما ذكرناه وقراءة الإضافة محتملة لما ذكرناه ولما ذكروه فوجب حملها
على ما ذكرناه جمعا بين القراءتين فهو أولى من التعارض وعن الثاني أن الضمير في قوله تعالى
ومن قتله يحمل على الخصوص ويبقى الظاهر على عمومه غير مخصص كما في قوله تعالى إلا أن
يعفون بالرشيدات والمطلقات على عمومه وكذلك قوله تعالى وبعولتهن أحق
بردهن خاص بالرجعيات مع بقاء المطلقات على عمومه وعن الثالث ما تقدم من
الحكم يستباح الإلزام وأنه لا ينافي حكم الصحابة رضوان الله عليهم ولولا ذلك
لكان حكم الصحابة رضوان الله عليهم ردا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه عليه السلام حكم
في الضبع بشاة وقد حكم فيه الصحابة أيضا فلولا ما ذكرناه لامتنع حكمهم وعن
الرابع أن جزاء الصيد ليس من باب الجوابر بل من باب الكفارات لقوله تعالى أو
كفارة طعام مساكين فسماه كفارة فبطل القياس إذا تقررت المذاهب والمدارك
وبعض الجواب اتضح الجميع كانت هذه المسألة من مسائل الإنشاء فيتفطن لها
فهي مسألة جدا ومن لم يحط علما بجميع ما تقدم ويعلم الفروق بينها يبقى
عليها وإنما أشكلت عليه هذه المسألة بعد ذلك الجواب عن إجماع الصحابة رضوان
الله عليهم ونفع يحتج من الإجماع السابق والحكم اللاحق المسألة الخامسة
اختلف العلماء في الطلاق بالقلب من غير نطق واختلفت عبارات الفقهاء فمنهم من يقول

في الطلاق بالنية قولان وهم الجمهور ومنهم من يقول إن اعتقد الطلاق بقلبه ولم يلفظ به
بلسانه ففيه قولان وهذه عبارة صاحب الجلاب والعبارتان غير متضحتين عن المسألة
فإن من نوى طلاق امرأته وعزم عليه وصمم ثم بدا له لا يلزمه طلاق إجماعا فقولهم في الطلاق
بالنية قولان خلاف الظاهر إجماعا وكذلك من اعتقد أن امرأته مطلقة وجزم بذلك
ثم تبين له خلاف ذلك لم يلزمه طلاق إجماعا وإنما العبارة الحسنة ما أتى بها صاحب
الجواهر وقرر ذلك معناه الكلام النفساني ومعناه إذا أنشأ الطلاق بقلبه بكلامه
النفساني ولم يلفظ به بلسانه فهو موضع الخلاف وكذلك أشار إليه القاضي أبو الوليد
ابن رشد وقال إنهما إن اجتمعا أعني النفساني واللساني لزم الطلاق وإن انفرد أحدهما
عن صاحبه فقولان فصارت النية لفظا مشتركا فيه بين معان مختلفة في اصطلاح أرباب
المذهب تطلق على القصد وعلى الكلام النفساني يقولون صريح الطلاق لا يحتاج إلى
النية إجماعا وهو يحتاج إلى النية إجماعا وفي احتياجه للنية قولان وهو تناقض ظاهر
لكنهم يريدون بالأول قصد استعمال اللفظ في موضوعه فإن ذلك إنما يحتاج إليه
في الكناية دون الصريح ويريدون بالثاني القصد للنطق بصيغة الصريح احترازا عن
النائم ومن سبقه لسانه ويريدون بالثالث الكلام النفساني وقد بسطت هذه
المباحث في كتاب الأمنية في إدراك النية إذا تقرر أن الطلاق ينشأ بالكلام
النفساني فقد صارت هذه المسألة من مسائل الإنشاء بكلام النفس وكذلك اليمين
أيضا وقع الخلاف فيها هل ينعقد بإنشاء كلام النفس وحده أو لا بد من اللفظ وبهذا
الفرق يظهر فساد قياس من قاس لزوم الطلاق بكلام النفس على الكفر والإيمان
فإنهما يكفي فيهما كلام النفس ومع ذلك ففي الخلاف رعيه ووجه الفساد أن هذا
إنشاء والكفر لا يقع بالإنشاء إنما يقع بالإخبار والاعتقاد وكذلك الإيمان
والاعتقاد من باب العلوم والظنون لا من باب الكلام وهما بابان مختلفان
ولا يقاس أحدهما على الآخر ومن وجه آخر هو أن الصحيح في الإيمان أنه لا يكفي
فيه مجرد الاعتقاد بل لا بد من النطق باللسان مع الإمكان على مشهور مذاهب العلماء

كما حكاه القاضي عياض في الشفا وغيره فيتعين حمل هذا القائل على فاسق على هذا التقدير
ويقول وجب أن يعتبر إلى اللفظ فينا على الإيمان بالله تعالى أن يسلم له أن القائل واحد
ملتف وهما مختلفان في القياس الجاري بين المسائل المسألة السادسة في بيان
الفرق بين الصيغ التي يقع بها الإنشاء الواقع اليوم في العادة أن الشهادة تصح بالمضارع
دون الماضي واسم الفاعل فيقول الشاهد أشهد بكذا عندك أيدك الله ولو قال شهدت بكذا
أو أنا شاهد بكذا لم يقبل منه والبيع يصح بالماضي دون المضارع عكس الشهادة فلو قال
أبيعك بكذا أو أنا بائعك بكذا لم ينعقد البيع عند من يعتبر على خصوصيات الألفاظ
كالشافعي رحمه الله ومن لا يعتبرها لا كلام معه وأما الطلاق فيقع بالماضي نحو طلقتك
ثلاثا واسم الفاعل نحو أنت طالق ثلاثا دون المضارع نحو أطلقك ثلاثا وسبب هذه
الفروق من أبواب النقل العرفي من الخبر للإنشاء فأي شيء نقلته العادة لمعنى صار صريحا
في ذلك المعنى بالوضع العرفي فيعتمد الحاكم عليه لصراحته ويستغني المعنى عن طلب النية
معه لصراحته انصار ما هو لم ينقله العادة للإنشاء في ذلك المعنى يتعذر الاعتماد
عليه لعدم الدلالة اللغوية والعرفية فنقلت العادة في الشهادة المضارع وحده
وفي الطلاق والعتاق اسم الفاعل والماضي فإن العوائد أخر تحدث عادة أخرى
يقتضي نسخ هذه العادة وتحدث عادة أخرى اعتبرنا الثانية وتركنا الأولى ونصير الماضي
في البيع وكذا المضارع في الشهادة على حسب ما تحدد العادة فتأمل ذلك واضبطه
فمن لا يعرف الحقائق العرفية وأحوالها وأحكامها يشكل عليه الفروق وبهذا التقرير
يظهر قول مالك رحمه الله ما عده الناس بيعا فهو بيع نظرا إلى أن المدرك هو
تحدد العادات غير أن للشافعية أن يقولوا ذلك مسلم لكن بشرط وجود اللفظ المنقول
أما مجرد الفعل والمعاطاة التي يقصد بها فممنوع فصل وقد تقدم بذيل الإنشاء
بمسائل توضحه وهي حسنة في بابها وقد يلتبس الخبر أيضا بالإنشاء في مسائل غريبة مستحسنة
في بابها يكون طرفه للواقف عليها المسألة الأولى إذا قال قائل كل كلمة أقولها في هذا
الشيء كذب ولم يقل شيئا في ذلك الشيء غير هذا القول يلزم منه أمران محالان عقلا

أحدهما ارتفاع الصدق والكذب عن الكلام الخبري وهما خصيصته من خصائصه وارتفاع
خصيصة الشيء عنه مع بقائه محال بيانه أن هذا الخبر لا يكون صدقا لأن الصدق هو
الخبر المطابق والمطابقة أمر نسبي لا يكون إلا بين شيئين ولم يتقدم له في هذا الشيء
خبر آخر حتى تقع المطابقة بينه وبين هذا الخبر فلا يكون صدقا وأما أنه ليس بكذب
فلأن الكذب هو عدم المطابقة بين الخبر والمخبر عنه وعدم المطابقة بين الشيئين
فرع تقررهما ولم يتقدم في هذا الشيء خبر يصدق حتى يكون الإخبار عنه بأنه
كذب صدقا فلا يكون هذا الخبر صدقا ولا كذبا وهو محال لأن كل خبر والخبر لا بد
أن يكون صدقا أو كذبا والمحال الثاني أنه يلزم في هذا الخبر ارتفاع النقيضين وارتفاعهما
محال عقلا بيانه أن ذلك أن الصدق عبارة عن المطابقة والكذب عدم المطابقة فالمطابقة
وعدمها نقيضان وقد تقدم أن هذا الخبر ليس بصدق ولا كذب فيكون النقيضان
قد ارتفعا عنه وهو محال وهذا السؤال من الأسولة الصعبة الدقيقة التي يحتاج
الجواب عنه إلى فكر دقيق ونظر عميق والجواب ـــــ أنا نختار أن هذا الخبر
كذب ونعين أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق وعدم المطابقة يصدق بطريقين
أحدهما أن يوجد في نفس الأمر المخبر عنه على خلاف ما في الخبر نحو قال زيد قائم وهو
ليس بقائم فهذا كذب لأنه قول غير مطابق وثانيهما أن لا يوجد في نفس الأمر شيء البتة
فيصدق أيضا عدم المطابقة لعدم ما يطابق الخبر لا للمخالفة لما وجد كأن الله
تعالى لو خلق زيدا وحده في العالم صدق عليه أنه لم يوافق أحدا فيصدق وأنه
لم يخالف أحدا فيصدق فإن الموافقة والمخالفة للغير فرع وجود ذلك الغير
فإذا لم يوجد ذلك الغير انتفت الموافقة والمخالفة كذلك نقول هاهنا لما لم يوجد
خبر آخر في هذا الشيء صدق على هذا الخبر وهو قوله كل كلمة في هذا الشيء
كذب أنه غير مطابق لانتفاء ما يقع التطابق معه فهو كذب حينئذ وكذلك
ينبغي لك أن تعلم من قولنا أن الكذب هو القول الذي ليس بمطابق هذا المعنى العام
الذي يصدق بطريقين وجود شيء يخالفه الخبر أو لم يوجد شيء البتة غير أن عادة الاستعمال

٢٧

هو القسم الاول والمذهب المشهور انه لا واسطة بين الصدق والكذب بناء على هذا المعنى
العام وكذلك حسن ارتفاع النقيضين بان يقول الواقع منهما عدم المطابقة بالتفسير
العام المتقدم ذكره ومثل هذا الخبر قوله كلما تكلمت به في جميع عمري كذب وكان
لم يكذب قط فان هذا الخبر كذب قطعا لانه اراد الاخبار المتقدمة في عمره فهو كاذب
لانها كانت صدقا فان اراد هذا الخبر الاخير وحده فهو ليس بصدق لعدم خبر اخر يطابقه
وهو قد اخبر انه غير مطابق لنفسه فهو مخبر ان خبره هذا الخبر الاخير خبر ان اخذ به غير
مطابق للاخر وهو ليس خبرين فيكون كذبا قطعا سواء اراد الاخبار المتقدمة او اراد
هذا الخبر هذا الذي ادعاه الامام فخر الدين عمر والذي اعتقد ان هذا الخبر لا يقطع
بكذبه لجواز ان يريد الخبر الاخير وحده ولو عدم مطابقته لعدم ما يحصل المطابقة معه
فهو غير مطابق بالمعنى الاعم كما تقدم تقريره فقوله انه كذب صدق على هذا التقدير فلا
يقطع بكذب هذا الخبر لهذا الاحتمال فان كذب في جملة عمره او في جميع ما قاله في هذا
البيت ثم قال كلما تكلمت به في جميع عمري صدق او جميع ما قلته في هذا البيت صدق فان
اراد ما تقدم منه قبل هذا الخبر فهو كاذب قطعا وان اراد هذا الخبر فهو كاذب ايضا
لان الصدق مطابقة الخبر لغيره والخبر عن الخبر بانه صدق يقتضي تقدم رتبة المخبر عنه
عن الخبر ويلزم السبق عن نفسه بالرتبة محال وان اراد المجموع من الاخبار المتقدمة وهذا الخبر
فالمطابقة لم تحصل ايضا لان الجميع فهو كذب ايضا فكذلك ولم يات لنا ههنا في الخبر
الاخير ما ياتي لنا فيه اذا قال انا كاذب فيه لان الصدق يشترط فيه المطابقة
فيحتاج الى نسبتين حتى تحصل المطابقة بينهما اما اذا قال انا كاذب فيه فقد ادعى عدم
المطابقة وهي تصدق بطريقين اما لمخبر عنه غير مطابق واما بعدم المخبر عنه بالكلية
كما تقدم تقريره فلا جرم امكننا ان نجعل الخبر الواحد كاذبا ولم يمكنا ان نجعله صادقا فتامل
هذا الفرق ولاحظ فيه ان الكذب اعم وان الاعم قد يوجد حيث لا يوجد الاخص
واما الامام فخر الدين عمر فقد سوى بين البابين وقرر الكذب في عدم المطابقة على احد
قسميه وقال اذا قال انا كاذب في الخبر الاخير هو كاذب لان الخبر عن المخبر عنه بالرتبة

ويلزم السبق عن نفسه محال لان الكذب اعم مما ادعاه كما تقدم بيانه فلا يلزم ما قاله المسألة
الثانية وعد الله تعالى ووعيده وقع لي بيانه في خطبة الحمد لله الذي اذا وعد وفى واذا اوعد
تجاوز وعفا فحسن ذلك عندي لما عرف من العوائد من التمدح بالوفاء في الوعد والعفو
في الوعيد قال الشاعر واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي
فيمدح بها وقد انكر الفضلاء علي بيانه ذلك وبعضهم بالغ في الانكار قائلا هذا الشعر يثبت (؟)
الفرق بين وعد الله تعالى ووعيده والفرق بينهما محال عقلا لانه ان اريد بالوعد والوعيد
صورة اللفظ وما دل عليه بوضعه اللغوي من العموم فانهما سواء في جواز دخول
التخصيص فيهما فكما دخل التخصيص في قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره مع عفوه بفضله (؟)
او بالتوبة او غير ذلك فلم يره مع انه عمله فكذلك دخل التخصيص في قوله تعالى ومن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره فمن حبط عمله بردة وسوء خاتمة او احبط اعماله الظلامات بالقصاص
وغيره فلم يره مع انه عمله وكذلك جميع اخبارات الوعد والوعيد خرج منها من لم
يرد باللفظ وبقي المراد فلا فرق بينهما من هذا الوجه وان اريد بالوعد والوعيد ما اريد
بالخطاب ومن قصد بالاخبار عنه بالتنعيم او العقاب فيستحيل ان من اراده الله تعالى بالخبر
ان لا يقع مخبره والا لحصل الخلف المستحيل عقلا على الله تعالى بل يجب حصول النعيم لمن
اراده الله تعالى بالاخبار عن نعيمه وحصول العقاب لمن اراده الله تعالى بالاخبار عن عقابه
لئلا يلزم الخلف فحينئذ لا فرق ايضا بينهما فان قلت اريد بالنعيم صورة العموم
وهو قابل للتخصيص وبالوعد ما اريد بالخطاب فانه يتعين فيه الوفاء بذلك الموعود
وحينئذ يندفع المحال ويصح هذا الفرق قلت هذا ممكن غير انه يوهم ان الله تعالى
يعفو عما اريد بالوعيد ولا يقتصر المفهوم على التخصيص فقط كما صرح به الفضلاء من التمدح
بالعفو وان الكذب اخذ بعينه كما قال عن ان الكذب جائز علينا ويمدح به ويحسن
منا في مواطن وهو محال على الله تعالى واذا اوهم ما يمتنع حرم اطلاقه لان اطلاق ما يوهم
محالا على الله تعالى حرام المسألة الثالثة اذا وصفنا رجلا صادقا على الاطلاق

وهو زيد فعلنا زيد ومسيلمة الغيبي صادقان او كاذبان استحال في هذا الخبر ان يكون
صادقا والا لصدق مسيلمة في قولنا هما صادقان او يكذب زيد في قولنا هما كاذبان
ويستحيل ايضا ان يكون هذا الخبر كاذبا للزوم صدق مسيلمة في قولنا هما كاذبان او كذب زيد
في قولنا هما صادقان لكن كذب زيد محال لان الفرض خلافه فواذا ارتفع عنه الصدق والكذب
لزم ارتفاع النقيضين فما تقدم تعريف قيل هذا اقرب قال انا كاذب في بيت لم اتكلم فيه الا بهذا
الكلام وقد تقدم مبسوطا ويلزم ايضا وجود الخبر بدون خصيصته وهي قبول الصدق والكذب
وهو محال ايضا والجواب قال الامام فخر الدين في كتاب الاخبار ان هذا الخبر
في قوة خبرين فاذا قلنا زيد ومسيلمة صادقان فمعناه زيد صادق ومسيلمة صادق والاول
خبر صادق والثاني خبر كاذب وكذلك اذا قلنا كاذبان صدق مفهوم الكذب في مسيلمة
وكذب في زيد وهذا الجواب باطل بصدق الفرض فان نقول المجموع صادق او كاذب.
فنجعل الخبر عن المجموع وهو مفرد في اللفظ ونقول سلمنا ارادة المجموع والاخبار عنه
ولم ارد الاخبار عن كل واحد واحد منهما فيبطل هذا الجواب والجواب الحق ان يلتزم
في قولنا هما صادقان انه كذب ونعرف ان الكذب نقيض للصدق وما تقدم تعريف فانه
عدم المطابقة الذي هو نقيض المطابقة والمتكلم اخبر عن حصول المطابقة في المجموع او في كل واحد
منهما وليس كذلك لان الحكم ينتفي بانتفاء جزئه كما ينتفي الطابع في المجموع بنفيها
في احدهما ولا يشك انها منفية في احدهما فيكون الحكم بنفي الطابع في المجموع فيكون الخبر كذبا
وكذلك اذا قلنا هما كاذبان فانا اخبرنا عن ثبوت عدم المطابقة في حق كل واحد منهما
واذا قال قائل العدم ثم لزيد او عمرو الكذب حين هذا او حصول احدهما فان مجموع العدمين
ينتفي بانتفاء جزئه كما ينتفي مجموع الثبوت وقد اشار الامام فخر الدين الى ان الخبر
يكون كذبا باعتبار انه لم ينبسط تعريف المسئلة الرابعة اذا قلنا الانسان
وحده ناطق وكل ناطق حيوان فانتج الانسان وحده حيوان وهذا الخبر كذب مع ان
مقدماته صحيحة فقد نتج الصادق الكاذب وكذلك اذا جوزناه بطل علينا باب
الاستدلال والجواب ان الفساد انما جاء من جهة ان المقدمة الاولى

هي مقدمتان النفي احداهما في الاخرى احداهما سالبة والاخرى موجبة فان قولنا الانسان
وحده ناطق معناه انه ناطق وغيره غير ناطق وهذا هو مدلول وحده لغة فان جعلنا مقدمة
الدليل هي الموجبة وحدها صح الكلام فانه يصير الانسان ناطق وكل ناطق حيوان ينتج كل
انسان حيوان ولا محال في هذا وان جعلنا مقدمة القياس السالبة لم يصح الانتاج لفوات
شرطه وهو ان الشكل الاول من شرطه ان يكون صغراه موجبة وهذه سالبة فلا يصح الا
ترى انك لو قلت لا شيء من الانسان بحجر وكل حجر جسم كانت النتيجة كل انسان ليس بجسم وهو
باطل فلا بد ان يكون مقدمة القياس في هذا الشكل موجبة اذا كانت صغرى وهذا
الكلام قد جعلت فيه سالبة فلذلك حصل امر محال وان جعلنا مجموع المقدمتين مقدمة واحدة
امتنع ايضا فانه لا قياس عن ثلاث مقدمات ولانه يلزم الفساد لكون احدهما
سالبة كما تقدم المسئلة الخامسة نقول الغول يغذو الحمام والحمام يغذو
البازي فالغول يغذو البازي فالمقدمتان صادقتان والخبر الذي انتجناه كاذب وهو قولنا
الغول يغذو البازي فانه لا يأكل الا اللحم فكيف ينتج الصادق الكاذب وذلك يخل بنظام
الاستدلال والجواب ان الفساد جاء من جهة عدم اتحاد الوسط فان قولنا
الغول يغذو الحمام الاصل ان يقول وكل ما يغذو الحمام يغذو البازي ولم نأخذه بل
اخذنا مفعوله وضابط اتحاد الوسط الذي هو شرط في الانتاج ان نأخذ عين الخبر
في المقدمة الاولى فنجعله مبتدأ في الثانية وهنا لم نأخذه بل اخذنا مفعوله فجعلناه
مبتدأ في الثانية فلم يتحد الوسط واذا لم يتحد الاوسط لم يحصل الانتاج ونظيره
ان يقول زيد مكرم خالدا وخالد مكرم عمرو فانه لا ينتج زيد مكرم عمرو اذ لا يتعين لاحتمال
الجواز ان يكون زيد عدو العمرو ولم يلزمه على هذا السؤال من اخذ مفعول الوسط
بطل الانتاج ومتى اخذناه بعينه هو الذي يحصل به الانتاج ويصدق معه الخبر فتأمل ذلك
المسئلة السادسة نقول كل زوج عدد والعدد اما زوج او فرد ينتج الزوج
اما زوج او فرد والاخبار عن كون الزوج منقسما الى الزوج والفرد كاذب فان
المنقسم الى شيئين لا بد ان يكون مشتركا بينهما والزوج ليس مشتركا فيه بين الزوج

والفرد فالمقدمات صادقة والخبر الذي أنتجاه كاذب فلزم المحال كما تقدم والجواب
أن المحال إنما نشأ من جهة أن المقدمة الثانية في هذا الشكل من شرطها أن يكون كلية وقولنا العدد
إما زوج أو فرد قضية منفصلة نص أرباب المنطق على أنها إنما تكون كلية باعتبار أزمانها وأوضاعها
فإن لم يقع الإنسان إلى أن ذلك الحكم ثابت لذلك المحكوم عليه في جميع الأحوال وعلى جميع التقادير
وإلا لم تكن كلية إذا تقرر هذا فنقول ما تريد بقولك العدد إما زوج أو فرد تريد بالعدد
في أي حالة كان أو من حيث الجملة فإن أردت الأول كان معنى كلامك العدد في حالة كونه
زوجا هو منقسم إلى الزوج والفرد وذلك كاذب وإن وقع في حالة كونه فردا انقسم إليهما
انقساما لذلك كاذب أيضا فهذه المقدمة كاذبة بصدرها على هذا التقدير وإن أردت بالعدد
العدد من حيث الجملة فهو إشارة إلى القدر المشترك بين جميع الأعداد وأن العدد المشترك
منقسم إلى النوعين وذلك صادق وغيرها إذا صدقت المقدمة على هذا التقدير كانت جزئية
فإن المشترك يكفي في حصوله صورة واحدة وإذا كانت جزئية بطل شرط الإنتاج وهو كون
المقدمة الثانية كلية فظهر حينئذ أن المقدمة الثانية إما كاذبة أو فاتها فيها شرط
الإنتاج وعلى التقديرين لا تصح النتيجة ولا يثبت المحال الناشئ عن هذا التركيب المسألة
السابعة قول الوتد في الحائط والحائط في الأرض فالوتد في الأرض ينتج قولنا الوتد
في الأرض وهو خبر كاذب فإن الوتد ليس في الأرض فقد اجتمع الصادق والكاذب فلزم المحال
كما تقدم والجواب أن هذا الكلام فيه توسع وهو قولك الحائط في الأرض فإنها لم تقع
بكليتها في الأرض بل أساسها فهو مجاز من باب إطلاق الجزء على الكل فلو صدق اللفظ حقيقة وأن
جملة الحائط في الأرض كان الوتد في الأرض جزما وكان الخبر حقا كقولنا المال في الكيس
والكيس في الصندوق فالمال في الصندوق وهذا خبر حق لأنه ليس فيه توسع بخلاف
الحائط في الأرض فإن قلت ظرف الزمان والمكان ليس من شرطه الإحاطة
كقوله تعالى له ما في السموات وما في الأرض والمراد ما على ظهرها وقوله تعالى وهو في السماء إله
وفي الأرض إله وهو إنما يعبد فوق ظهرها فاللفظ حقيقة وكذلك إذا قلت زيد عندي حقيقة
ولم يقعد في المكان الذي أنت فيه وكذلك زيد في الزمان ليس معناه المحاط لأن الزمان

هو اقتران حادث بحادث والاقتران نسبة وإضافة ولم يخطر ببالك إحاطة ثبوتية بما هي
في تلك الحادثين لا بعضا أصلا وكذلك إن فسرنا الزمان بحركات الأفلاك فإن الحركة قائمة
بالفلك ولم يخطر ببالك شيء من حوادث الأرض بل المحيط هو الفلك وكل ظرف حقيقة
أن يسميه المكان والزمان ظرفين ليس معنى ذلك الغيبة فيهما وإحاطتهما بالمظروف فيبطل
ما ذكرتموه من التوسع وبطل أيضا ما تعتقد ليس من المجاز من الظرفية الحقيقية قلت
إذا التزمت هذا فقول الوتد في الأرض حقيقة ويكون الخبر صادقا ولا محال حينئذ والسؤال
والإشكال إنما كان من قبل أن الوتد ليس حاصلا في الأرض أما على هذا التقدير فلا يلزم
إشكال ولا يتصور إلزام ما ذكرته فالسؤال ذاهب على كل تقدير وهو المقصود
المسألة الثامنة قولنا هذا الحجر ذهب لأن كل من قال إنه ذهب قال إنه جسم
وكل من قال إنه جسم صادق ينتج أن كل من قال إنه ذهب صادق وهذا الخبر كاذب مع صدق
المقدمات وبهذا النمط يستدل أن كل ما في العالم ذهب وياقوت وحيوان وجميع أنواع
المحالات بعينها بهذا الدليل وهذه مغالطة عظيمة والجواب عنها من وجوه أحدها أن قول
القائل هذا الحجر ذهب محال وكذب والمحال يجوز أن يلزمه المحال فلزوم المحال في النتيجة إنما نشأ
من هذا المحال فمن يلزم أنه ذهب على هذا التقدير المحال ولا محذور إنما المحذور في أنه
ذهب في نفس الأمر وثانيها أنا لا نسلم أنه يقول إنه جسم فإن قوله هو ذهب محال والمحال
يجوز أن يلزمه المحال وهو كون الذهب ليس بجسم فتبطل المقدمة الأولى فلا تلزم النتيجة
وثالثها لا نسلم صحة المقدمات ونسلم أنه صادق ولكنه قد تقدم من قوله أمران أحدهما قوله إنه ذهب
والآخر قوله إنه جسم فهو صادق في قوله إنه جسم لا في أنه ذهب فلا يحصل المقصود
للسائل لا سيما وقولنا صادق لفظ مطلق يصدق بفرد صورة واحدة وقد بيناها
فاندفع الإشكال الفرق الثالث الفرق بين الشرط اللغوي وغيره من الشروط

الثالث

العقلية والشرعية والعادية فإن الناس يعتقدون أن الكل معنى واحد وأن اللفظ مقول
عليها بالتواطؤ وأن المعنى واحد وليس كذلك بل الشروط اللغوية قاعدة مباينة لقاعدة
الشروط الأخر ولا يظهر الفرق بين القاعدتين إلا ببيان حقيقة الشرط والسبب والمانع

اما السبب فهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اما القيد الاول
فللاحتراز من الشرط فانه لا يلزم من وجوده شيء انما يؤثر عدمه في العدم والقيد الثاني
احتراز من المانع فان المانع لا يلزم من عدمه شيء انما يؤثر وجوده في العدم والقيد الثالث
احتراز من مقارنة وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او اخلافه
بسبب آخر حالة عدمه فلا يلزم العدم واما الشرط فهو الذي يلزم من عدمه العدم
ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته ولا يشتمل على شيء من المناسبة في ذاته بل في
غيره فالقيد الاول احتراز من المانع فانه لا يلزم من عدمه شيء والقيد الثاني احتراز من
السبب فانه يلزم من وجوده الوجود والقيد الثالث احتراز من مقارنة وجوده لوجود
السبب فيلزم الوجود لكن ليس ذلك لذاته بل لاجل السبب او قيام المانع فيلزم العدم
لاجل المانع لا لذات الشرط والقيد الرابع احتراز من جزء العلة فانه يلزم من عدمه
العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم غير انه مشتمل على جزء المناسبة فان
جزء المناسب مناسب واما المانع فهو الذي يلزم من وجوده العدم ولا يلزم
من عدمه وجود ولا عدم لذاته فالقيد الاول احتراز من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود
والقيد الثاني احتراز من الشرط والقيد الثالث احتراز من مقارنة عدمه لعدم الشرط
فيلزم العدم او وجود السبب فيلزم الوجود لكن بالنظر لذاته لا يلزم شيء من ذلك
اذا تقرر ذلك فيظهر ان المعتبر من المانع وجوده ومن الشرط عدمه ومن السبب
وجوده وعدمه والثلاثة يصلح الزكاة مثالا لها فالسبب النصاب والحول
شرط والدين مانع اذا ظهر تحقيق كل واحد من السبب والشرط والمانع فيظهر
ان الشروط اللغوية اسباب بخلاف غيرها من الشروط العقلية كالحياة مع العلم
او الشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كالسلم مع صعود السطح فان هذه
الشروط يلزم من عدمها العدم في المشروط ولا يلزم من وجودها وجود ولا عدم
فقد يوجد الشرط عند وجودها كوجوب الزكاة عند دوران الحول الذي هو شرط وقد
يعدم لمقارنة الدين عند دوران الحول مع وجود النصاب واما الشروط اللغوية

التي هي التعاليق كقولنا ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من الدخول الطلاق ومن عدم
الدخول عدم الطلاق الا ان يخلفه سبب آخر كالانشاء بعد التعليق وهذا هو شان
السبب اي يلزم من عدمه العدم الا ان يخلفه سبب آخر فاذا ظهر ان الشروط اللغوية
اسباب دون غيرها فاطلاق اللفظ على القاعدتين اما ان يكون بطريق الاشتراك
لانه مستعمل فيهما والاصل في الاستعمال الحقيقة واما ان يكون بطريق المجاز في احدهما
لان المجاز ارجح من الاشتراك واما ان يكون بطريق التواطؤ باعتبار قدر مشترك بينهما
وهو توقف الوجود على الوجود مع قطع النظر عما عدا ذلك فان المشروط العقلي
وغيره يتوقف دخوله في الوجود على وجود شرطه وان لم يكن وجود شرطه لا يقتضيه
والمشروط اللغوي يتوقف وجوده على وجود شرطه ووجود شرطه يقتضيه ثم الشرط
اللغوي يمكن التعويض عنه والاخلاف والبدل كما اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
ثلاثا ثم يقول لها انت طالق ثلاثا فيقع الثلاث بالانشاء بدلا عن الثلاث المعلقة وكقوله
ان اتيتني بعبدي الآبق فلك هذا الدينار ثم كان يعطيه اياه قبل ان ياتي بالعبد هبة
فيخلف الهبة استحقاقه اياه بالاتيان بالعبد ويمكن ابطال شرطيته كما اذا نجز الطلاق
فان التنجيز ابطال للتعليق وكما اذا اتفقا على فسخ الجعالة والشروط الشرعية لا
يقتضي وجودها وجودا ولا تقبل البدل والاخلاف ولا تقبل ابطال الشرطية الا
الشريعة خاصة فان الشرع قد يبطل شرطية الطهارة والستارة عند معارضة
او التعذر او غير ذلك فهذه ثلاثة فروق اقتضاء الوجود والبدل والابطال اذا تلخص
الفرق بين القاعدتين وتميزت كل واحدة منهما عن الاخرى فينبغي ذكر مسائل
من الشروط اللغوية فيها مباحث دقيقة وامور غامضة واسرار شريفة يكون
الاطلاع عليها جالبا للفضيلة وحاملا للعلم ليستعين بذلك على بقية مسائل المسألة
الاولى انشد بعض الفضلاء ما يقول الفقيه ادام الله ولا زال عنده احسان
في فتى علق الطلاق بشهر قبل ما قبل قبله رمضان
اعلم ان هذا البيت من نوادر الابيات واشرفها معنى وادقها فهما واعسرها استنباطا

لا يدرك معناه الا العقول السليمة والافهام المستقيمة والفكر الدقيقة من افراد الاذكياء واحاد
الفضلاء النبلاء وسببه انه بيت واحد وهو مع صعوبة معناه ووجه مغزاه
مشتمل على ثمانية ابيات في الانشاد بالتقديم والتأخير بشرط استعمال
الالفاظ في حقائقها دون مجازاتها مع التزام صحة الوزن على القانون العربي وكل بيت
مشتمل على مسائل من الفقه في القواعد الشرعية والالفاظ اللغوية فتلك المسائل صعبة
المغزى عزيزة المرتقى ومشتمل على سبعمائة مسئلة وعشرين مسئلة من المسائل
الفقهية والقواعد اللغوية بشرط التزام المجاز في الالفاظ واطراح الحقائق والاعراض
عن ضابط الوزن وقانون الشعر فان طول البيت يحوي من صعوبة تحصيل هذا العدد
العظيم من هذه اللفظات الثلاث وتبديلها باضدادها واستعمالها في مجازاتها وتنقلها
في التقديم والتأخير معروفة ومجمعة على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى وقد وقع هذا
البيت لشيخنا المولى الامام الصدر العلامة جمال الفضلاء شمس زمانه في العلوم وشيد وقته
في التحصيل والفهوم جمال الدين الشيخ ابي عمرو نادرة الشام واتى فيه وتعمق وابدع فيه
وشنوع رحمه الله وقدس روحه الزكية فها انا ممليك اللفظة الذي وقع في القصة وبصحته
ثم اذكر لك بعد ذلك ما وهبه الله تعالى لي من فضله قال رحمه الله هذا البيت من المعاني
الدقيقة العجيبة التي لا يعرفها في مثل هذا الزمان احد وقد سئلت عن هذه المسئلة من واحد
ثمانية لما ثم سئلت عنها مذ منشو ونظمت هذا البيت مشتملا على ثمانية اوجه لان ما
بعد قبل الاولى قد يكون قبلين وقد يكون بعدين وقد يكون مختلفين فهذه اربعة اوجه منها
قد يكون قبله قبل وقد يكون قبله بعد فصارت ثمانية ثم اذكر قاعدة ينبني عليها تفسير الجميع
وهو ان كل ما اجتمع فيه منها قبل وبعد فالغهما لان كل شهر حاصل بعد ما هو قبله
وحاصل قبل ما هو بعده فلا يبقى حينئذ الا بعده رمضان فيكون شعبان او قبله رمضان
فيكون شوال فكل ما اجتمع قبل او جمعه بعد فالاول هو الشهر الرابع من رمضان
لان معنى قبل ما قبل قبله رمضان شهر تقدم رمضان قبل شهرين قبله وذلك ذو الحجة
والثاني هو الرابع ايضا لكن على العكس لان معنى بعد ما بعد بعده رمضان شهر تأخر

رمضان بعد شهرين بعده وذلك جمادى الآخرة فاذا تقرر ذلك فمثل قبل قبله رمضان
ذو الحجة ومثل ما بعد بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك شعبان
وبعد ما قبل رمضان شوال لان المعنى قبله رمضان وذلك شوال فهذه المرتبة
الاولى ثم احد الاولين الاخر على ما تقدم فان بعد ما قبل قبله رمضان شوال لان المعنى
قبله رمضان وذلك شوال وبعد ما بعده رمضان جمادى الآخرة لان ما بعد بعده شعبان
وبعده رمضان فهو جمادى الآخرة وبعد ما قبل بعده رمضان شعبان لان المعنى بعده
رمضان وذلك شعبان وبعد ما بعد قبله رمضان شعبان لان المعنى بعده رمضان وذلك
شعبان فلتعلم هذا النص ما وجدته مكتوبا له رحمه الله في تعليق علق عنه في مسائل
النادرة التي سئل عنها وبعد امور لم يتعرض لها الشيخ رحمه الله معي زيادتها وايضاحها
فتكمل بذلك بيان المسئلة ان شاء الله تعالى الحمد هاربا د. ايضاح كون البيت ثمانية الصور
فان للبيت اصلا وفروعا فاصله اجتماع ثلاث قبلات ويتفرع عليه سبعة اخر احدها
ان يبدل الجميع بالبعدات نحو بعد ما بعد بعده فهذه الصورة الثانية الثالثة ان يبدل
من قبل الاخيرة فقط نحو قبل ما قبل بعده الرابعة ان يبدل من الثاني والثالث دون الاول
نحو قبل ما بعد بعده الخامسة ان يتوسط البعد بين القبلين السادسة ان يعمد الى
البعدات الثلاث فيعمل فيها كما عملنا في القبلات فنقول بعد ما بعد قبله السابعة ان يبدل
من البعدين الاخيرين دون الاول نحو ما قبل قبله الثامنة ان يتوسط القبل بين البعدين
كما وسطنا البعد بين القبلين فيكون بعد ما قبل بعده فحدث للبيت عن القبلات الثلاث
اربع مسائل وعن البعدات الثلاث اربع مسائل بالابدال على التدريج والتوسط
فالتقدم يمثل ربما يسمى ان ما في البيت لم يتحدث الشيخ رحمه الله عليها ولا على
اعرابها وهل تحمل هذه المقادير مع بعض الابعاد فيها ام لا فاقول ان ما يصح
فيها ثلاثة اوجه ان تكون زائدة وموصولة ونكرة موصوفة ولا تختلف المقادير مع شيء
من ذلك بل تبقى الاحكام على حالها فالزائدة نحو قولنا قبل قبله رمضان
بلا بعد ثم اصلا وتبقى الفتاوى كما تقدم والموصولة بعدها قبل الذي استقر

قبل قبل رمضان ويكون الاستقرار في قبل الذي بعد ما هو قبلها والقاضي على حالها وبعد
التركيب الموصوف قبل بعد استقر قبل قبل رمضان فيكون الاستقرار العامل في الظرف الثاني
بعد ما هو صفة لها وهي ترتيب متقدرة شيء بعد الامر ما في البيت واعرابها وبالثلث ها
ان هذه العبارات والعبارات ظرف زمان مظروفها الشهور ههنا فمعنى كل قبل او بعد
شهر هو المستقر فيه مع ان اللفظ يعمل عن هذه المظروفات لان الفاعل اذا قلت
قبل رمضان يحتمل ان يكون شوال لان رمضان قبله واحتمل ان يكون يوما واحدا من شوال
لان رمضان قبله فلو قال القائل رمضان قبل عيد يوم الفطر لصدق ذلك وكان صحيحا لغويا
لا مجازا لان هذه المسائل مبنية على ان المظروف شهر تام بقرينة السياق وبضرورة الضمير
في قبل العائد على الشهر المسؤول عنه فاذا كان شوالا وهو فرق لو قيل رمضان بعد ان
يحمل على بعض الشهر الا على المجاز فان بعض الشهر او يوم الفطر وحده ليس هو شوالا بل
بعض شوال فيلزم المجاز لان العائد في هذا البيت مبني على الجمع هذا الامر في قبل
الاخر الذي صحبه الضمير واما قبل المتوسط فليس معه ضمير يضطر بالدليل علما ان مظروفه
شهر بالدليل العقلي لان رمضان اذا كان قبل قبل الشهر المسؤول عنه يتعين ان احد
القبلين وهو الذي اضيف للضمير مظروفه شهر يتعين ان مظروف القبل المتوسط شهر ايضا
لانه ليس بين شهرين من جميع الشهور اقل من شهر يصدق عليه انه قبل شهر وبعد شهر بل
لا يوجد بين شهرين غير شهر الا شهر فكذلك يتعين ان مظروف هذه الظروف شهور تامة
وقولي غير شهر احترازا من القطعة فان ايام الشهر متوسط بين مشهورين ثوبت درابعها
ان قاعدة العرب ان الاضافة يكفي فيها ادنى ملابسة كقول احد حاملي الخشبة شل طرفك
يجعل طرف الخشبة طرفا لاجل الملابسة قال صاحب المفصل وانشد في هذا المعنى
اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة ... فاضاف الكواكب اليها لانها كانت
تقوم لعملها عند طلوعه وكذلك من الاضافات ومنه قوله تعالى ولا نكتم شهادة الله اضاف
الشهادة اليه لنسبة تعالى شرعها لانه لا ريب في هذا المشهود عليه ولكن الدين الله وقعا
صيرورة الله على الناس حج البيت فالاضافة في الجميع بحسب المعاني وهي حقيقة في الجميع

باعتبار معنى عام وهو كما قاله صاحب المفصل ادنى ملابسة اذا تقررت هذه القاعدة فهذه العبارات
او العبارات المضاف بعضها الى بعض يحتمل حسب اللغة ان يكون كل ظرف اضيف الى المجاورة
او المجاور مجاوره او المجاور مجاوره مجاوره على رتب ثلاث او اكثر من ذلك فيكون الشهر
الذي قبل رمضان هو ربيع فان ربيع قبل رمضان بالضرورة ويوما هذا اول يوم العام
بالضرورة وهو على حقيقته لان الظروف التي في البيت حمل على المجاور الاول لا يلا الا بسبق
للفهم مع ان غيره صحيح ايضا فهذه الملاحظة لا بد منها في هذه الفتاوى وحاشية كان يعلم
الله اذا قلت قبل ما قبل قبله رمضان فالقبل الاول هو غير رمضان لانه يستقر فيه ذلك الظرف
وكذلك بعد ما بعد بعده رمضان فالبعد الاخير هو رمضان لانه يستقر فيه وهي كان القبل الاول
هو رمضان فالقبلان الباقيان يتعلقه شهران اخران يعدان على الشهر المسؤول عنه وكذلك
بعد ما بعد بعده رمضان فالبعدان الاخيران شهران اخران سابقان عن الشهر المسؤول
عنه فالترتيب دائما في البيت اربع الشهر المسؤول عنه وثلاث ظروف لغيره هذا لا بد
منه ثم هنا نظر اخر وهو انا اذا قلنا قيل ما بعد بعده رمضان يجعل هذه الظروف
مجاورة على ما يقتضيه اللفظ يتعين ان يكون الشهر المسؤول عنه هو رمضان فان كل
شيء وصل له انعاد ليس ما وقع عنه هو قبل جميعها فرمضان قبل بعده وبعد بعده وجميع
ما يحصل من ذلك الى الابد هو قبل تلك الظروف كلها الموصوفة بعد وان كان عشر متناهية
وكذلك يصدق ايضا انه بعد قبله وقبل قبله الى الازل وما لا نهاية من القبلات فيكون رمضان
ايضا وسط ما قاله الشيخ رضي الله عنه فانه عين في الاول شوالا وفي الثاني شعبان ومقتضى
ما ذكرته لكم من النظر ان يكون الشهر المسؤول عنه هو رمضان في المسألتين او يقول مقتضى اللفظ
خلاف هذا التعيين وان يكون هذه الظروف النظر ويهام نبه على ما هي في اللفظ قولنا
قبل ما بعد بعده بعد الاول الموصوف هو قبل وبعد ما هو في المعنى وقبل المتقدمة
متوسطة بين البعدين مسلطة على بعد الاخير ويكون بعد الاخير بعدو قبل معا
وليس ذلك محالا لانه بالنسبة الى شهرين واعتبارين ويعين ذلك ان العرب اذا قالت
غلام غلام غلامي فهذا كله الا ارى ما يلبسون في المعنى فالغلام الاول المقدم ذكره

هو الغلام الاخر الذي ملكه عبد عبد عبدك لانه عبدك والغلام الاخر هو عبد الاول
الذي ملكته فملكه هو عبد اخر ملكه ذلك العبد الاخر للعبد المقدم ذكره وكذلك
اذا قلت صاحب صاحب صاحبي فالمراد انه هو العبد الثالث عليه والاقرب اليك هو
الاخر والمتوسط متوسط هذا هو مفهوم اللغة في هذه الاضافات على هذا
الترتيب اذا عرفت هذا فنقول في قولنا قبل ما بعد بعد بعد رمضان هو شعبان كما قال
الشيخ رحمه الله لان شعبان بعد رمضان وبعد بعد شوال فمعنى قولنا قبل المجاور للبعد الاخير
لانه لم يقل قبل بعد بل قبل بعد بعد فجعل قبل مضافا في المعنى لبعد متاخر عن بعد
وهو البعد الثاني فيكون رمضان قبل البعد الثاني والبعد الثاني هو شوال فالواقع قبله
رمضان وليس لنا شهر بعده بعدان رمضان قبل البعد الاخر الا شعبان فان قيل
فرمضان حينئذ هو قبل البعد الاخر وهو بعد شوال باعتبار البعد الاول كما بينته فيلزم
ان يكون قبل وبعد وهو محال لان البعد والقبل ضدان واجتماع الضدين في الشيء الواحد
محال قلت مسلم انهما ضدان وانهما اجتمعا في شيء واحد وهو رمضان ولكن
باعتبار اضافتين فيكون رمضان قبل باعتبار شوال وبعد باعتبار شعبان كما يكون المسلم
صديقا للمؤمنين عدوا للكافرين فيجتمع فيه الصداقة والعداوة باعتبار فريقين وذلك مما
ليس بمحال انما المحال ان يكون الحدوث والاضافة ولم يتحد الامر لذلك هذا فتعين انا لو ردنا
في لفظ بعد لفظا اخرى منه فقلنا قبل ما بعد بعد بعد رمضان لتعين ان يكون الشهر
المسؤول عنه رجبا وان جعلنا البعدات اربعة تعين ان يكون جمادى الاخرة او خمسة
تعين ان يكون جمادى الاولى او ستة تعين ان يكون ربيع الاخر وكذلك كلما زدت بعدا سقط
شهر اذا كان هذه الظروف شهورا كما تقدم تعرفين فيتضح لك بهذا الضابط مسائل
غير متناهية عن المسائل الثمانية التي في الشعر اذا وصلت الى الحرم اي الى غير طرف
بعد ذلك في السنة فعلت فيما بعد الى غير الشهر الذي كنت فيه في مسئلة ولكن من
سنة اخرى وكذلك يكون الحال في الشعر اذا تقررت فتامل ذلك هذا الحال اذا قلنا قبل ما
بعد بعده كان غير شعبان ولما بعد ما قبل قبله رمضان فمعنى جعلنا الظروف متجاورة

على ما هي في اللفظ كون الشهر المسؤول عنه رمضان فان كل شيء بعد جميع ما هو قبله لبعد
قبلاته وان كثرت والشيخ رحمه الله قد قال انه شوال بناء على ما تقدم من ان القبل
الاول متقدم على البعد الاول والبعد الاول متوسط مضاف للبعد الاخير المضاف
للضمير العائد على الشهر المسؤول عنه فيتعين ان يكون شهرا هو شوال فقبله رمضان
وقبل رمضان شعبان والسائل قد قال ان رمضان بعد احد القبلين والقبل الاخر بعده
وليس لنا شهر قبله شهران الثاني منهما رمضان الا شوال فتعين ويكون رمضان موصوفا
بانه بعد باعتبار شعبان وانه قبل باعتبار شوال ولا تضاد كما تقدم جوابه
فان زدنا في لفظ قبل لفظة اخرى فقلنا بعد ما قبل قبل قبله رمضان كان الشهر المسؤول
عنه هو ذو القعدة فان رمضان اضيف لقبل قبل قبلين وهما شوال وذو القعدة
فان جعلنا لفظ قبل اربعا كان ذا الحجة او خمسا كان المحرم كما تقدم تقريره في لفظ بعد
غير انه يتعين في لفظ بعد مقدما وفي لفظ قبل متاخرا فان بعد للاستقبال
فلما شرعه شعر الاستقبال ورمضان هو مضاف الاخر منه فتعين بعد الشهر
المسؤول عنه في الماضي حتى ما جاء رمضان في الاستقبال فيضاف للبعد الاخير ويعطى
في لفظ قبل اذا كثر ما جاء لان القبل الماضي ورمضان مضاف للقبل المجاور له
دون الشهر المسؤول عنه فيكون الشهر المسؤول عنه قبلات تمر رمضان بعد الاول منها
وبعده القبلات من رمضان والشهر المسؤول عنه يتعين الاشعار للاستقبال
بحسب تلك الطاقات قبل وإذا قلنا بعد ما بعد بعده رمضان تعين جمادى الاولى
لان السائل قد نطق بثلاث بعدات عن الشهر المسؤول عنه فرجب البعد الاول
وشعبان البعد الثاني ورمضان البعد الثالث والرابع هو الشهر المسؤول عنه المتقدم
عليها وذلك جمادى الاولى واذا قلنا قبل ما قبل قبله رمضان تعين ذو الحجة لان
السائل قد نطق بثلاث من لفظ قبل فقبل ذي الحجة ذو القعدة وقبل ذي القعدة شوال
وقبل شوال رمضان وهو ما قاله السائل واما قبل ما قبل بعده او بعد ما بعد قبله فقد
تقدم ان هذا شيء هو قبل ما هو بعده وكذا بعد ما هو قبله واذا اختلف العرضان معنى الكلام

بعده رمضان او قبله رمضان فيكون المسؤول عنه شعبان في الاول وشوال في الثاني
وسادسها في تقريب اجوبة المسائل اعلم ان جميع الاجوبة الثمانية منحصرة في اربعة اسماء
طرفان ووسطان فالطرفان جمادى الاخرة وذو الحجة والوسطان شوال وشعبان وتقريب
ضبطها ان جميع القبل ان كان قبل فالجواب ذي الحجة او بعد فالجواب جمادى الاخرة
او مركب من قبل وبعد فيه وجه في الاخر قبل بعد او بعد قبل فالشهر مجاور لرمضان
فان كان هو قبل بعد وبعد قبل فالكلمة الاولى ان كانت حينئذ قبل فهو شوال لان المعنى قبله
رمضان او بعد فهو شعبان لان المعنى بعده رمضان هذا ان جميع اجزاء القبل قبل وبعد
فان الجميع بعدان او قبلان وقبلهما مخالف لاولهما فمعنى البعد شعبان وفي القبل شوال وشوال
ثلاثة وشعبان ثلاثة هذه الستة هي الوسائط الموسطة بين جمادى وذي الحجة فصل
هذا التقرير السابق على هذه الطريقة من الزام الحصر والوزن واما على خلافهما من الزام المجاز
وعدم الحصر فلا يكون الكلام منحصرا في المسائل الاجوبة سبع مائة مسئلة وعشرين مسئلة
وتقرير ذلك بعد تقديم مقدمة الشعر مشتمل على اربعين الفا من الشعر وثلاثمائة
وعشرين بيتا من الشعر نظمه الفقيه الامام الفاضل المعين العلامة زين الدين المعروف
[illegible] على هذا المعنى فيه وحصر حساب عدده وهو قوله

لعلمي حبيب مليح ظريف … بديع جميل رشيق لطيف

وهو من بحر المتقارب ثمانية اجزاء كل جزء منها كلمة [illegible] مكان صاحبتها
فيحصل كل كلمة في ثمانية مواضع من البيت فالكلمات الاولى يتصور منهما صورتان بالتقديم
والتاخير ثم ناخذ الثالثة فيحدث منها مع الاولتين ستة اشكال بان نجعلها قبل الاولتين
وبعدهما ثم بينهما ونجعلها قبلهما وبعدهما ثم نجعلها بينهما على التقديم والتاخير
فيحدث ستة فيكون الصورة فيه لما ضربنا الاثنين الاولين في مخرج الثالث واما ستة
ملتبسة ثم ناخذ الرابع ونورده على هذه الستة وكل واحد منها ثلاثة فيحصل من كل صورة
منها اربعة بان نجعل الرابع قبل كل ثلاثة وبعد اولها وبعد ثانيها وبعد ثالثها فيصير الستة
اربعة وعشرين وهو ضرب الستة في مخرج الرابع ستة في اربعة باربعة وعشرين وكذلك نجعل

بالخامس والسادس الى الثامن ومتى حدث صورة اضفنا اليها بقية البيت فتقع الكلمة الاولى
ثامنة وكذلك بقية الصور فبلغ العدد المذكور من الالاف سوى ان كل بيت منها
ثمانية وبيان ذلك ان نضرب اربعة وعشرين في مخرج الخامس وهو خمسة يكون مائة وعشرين
نضربها في مخرج السادس وهو ستة يكون سبعمائة وعشرين نضربها في مخرج السابع
وهو سبعة يكون خمسة الاف واربعين نضربها في مخرج الثامن وهو ثمانية يكون اربعين
الفا وثلاثمائة وعشرين بيتا من الشعر وهو المطلوب مسئلة وهي ما يحسبه
[illegible] الفقهاء في الوضوء مرتبة ومنكسة ولا نعلم ما يحصل من صور الوضوء مرتبا
ومنكسا والمحصل من ذلك اربعة وعشرون صورة مرتبا ومنكسا على شكل الحصر [illegible] عشر
زيادة ويعرف بالطريق المتقدم من البيت بان نقول الوجه واليدان يتصور منهما صورتان
بالتقديم والتاخير ثم ناخذ الراس فيحدث منه مع الوجه واليدين ستة صورات
بان نجعل الراس قبل الوجه واليدين وبعدهما ثم بينهما ونجعله قبلهما وبعدهما ثم نجعل الراس
بين الوجه واليدين على التقديم والتاخير فيحدث ستة صور بان نضيف لكل صورة
حدث الرجلين حتى يكمل الوضوء وهو من ضرب الاثنين في مخرج الثالث واما ستة
ملتبسة ثم ناخذ الرجلين ونضيفهما الى هذه الستة صورات وكل واحد منها ثلاثة اعضاء
فيصير كل صورة منها اربعة بان نجعل الرجلين قبل الثلاثة وبعد الاول وبعد الثاني وبعد
الثالث فتصير الستة اربعة وعشرين وذلك هو جميع ما يتصور من الوضوء صورة في الوجود
اذا عرفت هذه الطريقة من الحساب والضرب فنقول معنا في البيت ثلاثة من لفظ قبل
وثلاث لفظ بعد فيجمع من الستة وشكل الوزن حينئذ لطول البيت ولعدم صون
الشعر فنقول قبل ما قبل قبل بعد ما بعد بعده رمضان ثم لنا ان نسوي كل قبل وكل
بعد بشهر من شهور السنة اي شهر كان من غير مجاورة ولا التفات الى ما بينهما
من عدد الشهور ويكون الكلام مجازا غريبا فان اي شهر اخذته فبينه وبين الشهر بسببه
الله بالقبلية او البعدية علاقة من جهة انه من شهور السنة معه او هو قبله من حيث
الكل او بعده من حيث الكل او هو شبيه بما هو قبله من جهة انه شهر وغير ذلك من العلاقات

المصححة للمجاز ثم انا نعمد الى هذه السنة فناخذ منها اشهر فنحدث منها صورة ان نفرض
شهرين من شهور السنة فنظن شبههما الى رمضان ونظنه من ذلك الشهر المسؤول عنه ثم نورد
عليها لفظة اخرى من لفظ قبل وبعد الى اخر السنة ونبني اقصى الامر الى التداخل بين صورتين
في شهر يوما شهر اخر من شهور السنة حتى تحصل الغاية فيحصل للناس من هذه السنة
الفاظ ما حصل للناس من سنة اخر امر الشيت وهو سبع مائة وعشرين مسئلة وان ازدت
في لفظ البعد او القبل تقدم في بسط الكلام على الشيت وصل الكلام الى ان يصير
الف مسئلة واكثر على حسب الزيادة فتامل ذلك فهو من طرف الفضائل الفضلا
ونوادر الاذكار والسهاد المسئلة السابعة قال اللخمي في كتاب الظهار اذا قال انت
طالق اليوم ان كلمت فلانا غدا قال ابن عبد الحكم ان كلمه اليوم حنث او غدا لم يحنث لان
وقوع الطلاق تقدم عند بعد ان كان اليوم ووجه تقتضي اجماع العصمة ويمهاها فاذا
كلمه اليوم اجتمع الشرط والمشروط في وقت واحد فلم يترتب احدهما على الاخر
وقيل يلزمه الحنث ان كلمه غدا او بعد بعد تقدم الطلاق في زمن عدمه وقال ابن القاسم
اذا قال ان تزوجتك فانت طالق غدا ان تزوجها قبل الغد طلقت او بعده لم تطلق لفوات
يوم الطلاق وفي الجواهر انت طالق يوم تقدم فلان فقدم نصف النهار تطلق من اوله
ولم يحك خلافا فان كان المعلق عليه القدوم فهو بعيد ثم للحكم على شرطه او اليوم فلا وقال
ابن يونس قول ابن عبد الحكم خلاف اصل مالك بل يلزمه الطلاق اذا قال انت طالق اليوم
ان كلمت غدا فلانا ومقتضى قول ابن يونس امران احدهما ان المشهور اللزوم
خلاف ما نقله اللخمي الثاني انها تطلق من اول النهار كما تقدم النقل في الجواهر فيتقدم
الطلاق في لفظ التعليق على الشرط معا هذه نصوص مذهبنا في هذه المسئلة
وقال الغزالي في الوسيط اذا قال انت طالق بالامس وقال قصدت ايقاع الطلاق
بالامس لم يقع لان حكم اللفظ لا يتقدم عليه وقيل يقع في الحال لانه ووقعه بالامس
يقتضي وقوعه في الحال فسقط التقدم وبقي الحال وقيل لا يقع شيء لان حكم اللفظ
لا يتقدم عليه وان قال ان مات فلان فانت طالق قبله بشهر ان مات قبل مضي شهر لم تقع

طلاق لئلا يتقدم الحكم على اللفظ او بعد شهر وقع الطلاق قبله بشهر وكذلك اذا قال ان قدم زيد
او دخلت الدار فانت طالق قبله بشهر وقال ابو حنيفة يلزم الطلاق في الموت دون
القدوم والدخول قال وهو الحكم وقال الشيخ ابو اسحق في المهذب اذا قال ان قدم زيد فانت
طالق قبله قبل قدومه بشهر ثم خالعها ثم قدم زيد بطل الخلع لانا نتبين تقدم الطلاق
عليه ثم انهم اردفوا ذلك بان قالوا اذا قال لها ان قدم زيد فانت طالق قبل قدومه
بسنة فقدم بعد ذلك بسنة ان العدة تنقضي عند حصول الشرط او قبله ولا تعتد بعد
ذلك لانا تبينا وقوع الطلاق من سنة كما لو ثبت انه طلقها من سنة فانها لا تستانف
عدة ومقتضى قولهم ان يرجع عليها بما كان ينفق عليها ان كان الطلاق بائنا او ما انفق
بعد انقضاء العدة على رايهم مع ان الامة مجمعة على اباحة وجه مسترة العصمة واباحة
الوطي الى حين قدوم زيد وهذا هو الذي صرح لي به اعيانهم ومشايخهم المعاصرون لنا في
هذه المسئلة قلت والجواب عن هذه المسئلة وقوع الطلاق ومقتصرا على القدوم الذي
جعل شرطا وعلى لفظ التعليق ورابعه ودولهم حكم اللفظ لا يتقدم عليه لانهم وقاسوه على
قوله انت طالق امس لا يصح وبيان ذلك ببيان ثلاث قواعد القاعدة الاولى
ان الاسباب الشرعية قسمان قسم قرره الله تعالى في اصل شرعه وقرر له مسببا معينا
فليس لاحد فيه زيادة ولا نقص كالهلال لوجوب الصيام واوقات الصلوات والعصم
والاملاك في الرقيق والبهائم لوجوب النفقات وعقود الساعات والهبات والصدقات
لانشاء الاملاك وغير ذلك من الاسباب والمسببات وقسم وكله الله تعالى الى خيرة المكلفين
فان شاء جعلوه سببا وان شاءوا لم يجعلوه ومن جعله كذلك طريق واحد وهو التعليق
كدخول الدار وقدوم زيد لم يجعل الله تعالى ذلك سببا لطلاق امراة احد ولا العتق عبده
والمكلف جعل ذلك سببا للطلاق والعتق بالتعليق عليه خاصة ولو قال جعلته سببا من غير
تعليق لم يفد ذلك ولم يعتبر فهذا القسم جعله الله تعالى فيه وفي مسببه الى من شاء
الحلف جعله من طلاق او عتاق او التزام طلاق قريب الزمان او بعيده كالقاعدة الاولى
القاعدة الثانية المقدرات لا تنافي المحققات بل تجتمع معها ويثبت لكل واحد منهما

لوازمه وأحكامه ويشهد لذلك مسائل أحدها أن الأمة إذا اشتراها شراءً صحيحاً ثم
وطئها بالإجماع إلى حين الاطلاع على العيب والرد به فإن قلنا الرد بالعيب نقض
للعقد من أصله أن تبعه الإباحة المترتبة عليه مع أنها واقعة بالإجماع وكذلك العقد
أيضاً واقع ورفع الواقع محال عقلاً والمحال عقلاً لا يرد الشرع بوقوعه فتعين أن يكون
معنى هذا الارتفاع تقدير الانفساخ لا رفع الفعل الواقع من الشرع إعطاء للموجود
حكم المعدوم أو المعدوم حكم الموجود فيحكم صاحب الشرع بأن العقد الموجود والإباحة
المترتبة عليه وجميع آثاره في حكم العدم وإن كانت موجودة ولا تنافي بين ثبوت الشيء
حقيقة وعدمه حكماً كقربات الفجار والمرتدين موجودة حقيقة معدومة حكماً والنية
في الصلاة إلى آخرها موجودة حكماً معدومة حقيقة عكس الأول وكذلك الإيمان والإخلاص
وغيرهما فيحكم بوجودهما وإن عدما عدماً حقيقياً وقد بسطت ذلك في كتاب الأمنية
في إدراك النية وظهر أن المقدرات لا تنافي المحققات وثانيها أنه إذا قال له أعتق
عبدك عني فأعتقه فإنا نقدر دخوله في ملكه قبل عتقه بالزمن الفرد تحقيقاً للعتق عنه
وثبوت الولاء مع أن الواقع عدم ملكه إلى حالة العتق ولم يقل أحد أنا نتبين أنه كان يملكه
قبل العتق وثالثها الدية لخطأ تورث عن المقتول ومن ضرورة الإرث ثبوت الملك
في الموروث للموروث المقتول فيقدر ملكه للدية قبل موته بالزمن الفرد ليصح الإرث
ونحن نقطع بعدم ملكه للدية حال حياته فقد اجتمع الملك المقدر وعدم المحقق ولم
يتنافيا ولا نقول أنا نتبين تقدم الملك قبل الموت ورابعها أن صوم التطوع
يصح عند جمع بنية من الزوال وينعطف حكم النية تقديراً إلى الفجر مع أن الواقع عدم النية
ولا نقول نتبين أنه كان ثبوت من الفجر لأن الغرض خلافه ونظائر ذلك كثيرة مذكورة في
كتاب الأمنية وظهر أن المقدرات لا تنافي المحققات الفائدة الثالثة أن الحكم
فمتى تأخر عن سببه بعد ثبوت شرطه وفقد مانعه فقد خالف الإجماع فلفظ
التعليق هو سبب مسببه أن ينشأ الطلاق بعد وجود الشرط فالقدوم هو السبب المباشر
للطلاق واللفظ هو سبب السبب فعلى هذا اللفظ أضعف من السبب المباشر

فإذا حضر والمقدمة على السبب القوي فليحمل على السبب الضعيف بطريق الأولى وإن
جعلوا القدوم شرطاً امتنع التقدم أيضاً لما تقرر من هذه القواعد فيقول للشرع تقدم
الطلاق على زمن اللفظ ومن القدوم لتقدمه على السبب ولا المشروط على
الشرط لا يقتضي وجود الشرط الذي هو القدوم فلا يترتب عليه مشروطه بوصف
الانعطاف على الأزمنة التي قبله على حسب ما قالوه بهذا الانعطاف متأخر
عن الشرط ولفظ التعليق كان انعطاف النية عندهم على الصلاة وأول النهار إذا
أوقعت نصف النهار متأخراً عن أسبابها فالانعطاف على الزمان الماضي متأخر عن
الشرط وسببه ولا تنافي في المنعطفات إنما قلنا بعدم الطلاق وحقيقته في الماضي
بل لم ينكشف الغيب عن طلاق حقيقي في الماضي البتة وأما المحققون فلا يجعلون أمراً
حقيقياً ثم نعلمه فإنا حكمنا بوجوب النفقة بناء على ثبوت الحمل ثم ظهر أنه ريح أو حكمنا
بوفاة المفقود ثم علمنا حياته ونحو ذلك أما الانعطافات فليست من هذا القبيل
بل الجزم بعد الانعطاف بعدم المنعطف حقيقة في الزمن الذي انعطف فيه وإنما هو
ثابت فيه تقديراً وبهذا التقرير يظهر أن العقد من نوع القدوم لأنه يلزم منه لزوم
الطلاق وتحريم الفرج أما قبل ذلك فالإباحة بالإجماع والعلة التي أجمعنا عليها
هي التي تمنع الحكم فلا المقدرات من الأمور الصعبة التي التزموها أن الوطء الواقع
قبل الانعطاف وطء شبهة لا إباحة محققة ووجود السبب الصحيح السالم عن معارضة
الطلاق ينافي ذلك فإن قالوا تقدير الطلاق يمنع ثبوت الإباحة قلنا المقدرات لا تنافي
المحققات فالتقدير لا يعارض العقد في اقتضائه الإباحة ظاهراً لا يتقدم على الشرط
ولا على اللفظ ونتحقق من ذلك ثم يقولون الرد بالعيب نقض للعقد من أصله
مع أن الرد بالعيب سبب للنقض وقد تقدم قبله على سبيل الانعطاف وإذا عقلوا
ذلك في مواطن فليعقلوها في التعليق وإنما قياسهم على قوله أنت طالق من يشهد
فالفرق أن الأسباب الموضوعة في أصل الشرع استقل صاحب الشرع بنصبها
ولم يجعل فيها انعطافات بل كل سبب يترتب عليه مسببه بعده والتعاليق موكولة

لحق المكلف ومقتضى التفويض لخيرته ان له ان يجعل فيها الانعطاف فلا يلزم من التزام
الانعطاف حيث جعل المكلف ان يلزمه حيث الحجر عليه فلو قال له بعتك من سنة لم ينعقد
الملك سنة اوكذلك بقية الاسباب فانعدام تعريف في القواعد ولا يلزم من مخالفة اللفظ
حيث الحجر ان لا يجري اللفظ على ظاهره ويعمل بمقتضاه حيث عدم المعارض فاذ رأيناه ارجح
بالاصل بيد انهم نصوا اصلهم في المسئلة بعينها بعدية على القدوم وهو سبب او شرط
للطلاق بل هو السبب العرفي واللفظ هو السبب البعيد والحراة على البعد اولى
المسئلة الثالثة مسئلة الدور قال اصحابنا اذا قال ان وقع عليك طلاقي فانت طالق
قبله ثلاثا فطلقها لزمه الثلاث اي عدد طلق منجزا كملناه معه الثلاث وقال الغزالي في الوسيط
لا يلزمه شي عند ابن الحداد لانه لو وقع لوقع مشروطه وهو تقدم الثلاث ولو وقع مشروطه
لمنع وقوعه لان الثلاث يمنع ما بعدها فيؤدي اثباته الى نفيه فلا يقع وقال ابن سريج
يقع المنجز ولا يقع المعلق لانه علق محالا وقيل يقع مع المدخول بها الثلاث اي شي
نجزه يكمل من المعلق قال ومن صور الدور ان يقول ان طلقتك طلقة املك بها
الرجعة فانت طالق قبلها طلقتين وان وطئتك وطئا مباحا فانت طالق قبله ثلاثا وان
ابنتك او ظاهرت منك او فسخت نكاحك او راجعتك فانت طالق قبله ثلاثا او يقول
لامة ان تزوجتك فانت حرة قبله لانه يخاف ان يعتقها فلا يتزوج بها او الحجر على
ذلك يتعلق الحرية على العقد مع ان العقد موقوف على الحرية فعلى تصحيح الدور
تنحسم هذه التصرفات وتمتنع وقوعها في الوجود والمقصود من المسائل المسئلة الاولى
فنقول البحث فيها مبني على ثلاث قواعد القاعدة الاولى ان من شرط الشرط
امكان اجتماعه مع المشروط لان حكمة السبب في ذاته وحكمة الشرط في غيره فاذا لم
يكن اجتماعه معه لا يحصل فيه حكمته القاعدة الثانية ان اللفظ اذا دار بين المعهود في
الشرع وبين غيره حمل على المعهود لانه الظاهر كما لو قال ان صليت فانت طالق فالحمل
على الصلاة الشرعية دون الدعاء وكذلك نظائره القاعدة الثالثة ان من
تصرف فيما ملك وفيما لا يملك نفذ تصرفه فيما ملك دون ما لا يملك اذا تقررت هذه القواعد

فنقول قوله ان طلقتك اما ان يحمل على اللفظ او على المعنى الذي هو التحريم فان حمل
على اللفظ فهو خلاف الظاهر والمعهود في الشرع فيلزم مخالفة القاعدة الاولى وان
حمل على التحريم فيفسد التعليق على صورته لتعذر اجتماع الشرط مع مشروطه
وهو مخالف للقاعدة الثانية فيسقط من الثلاث المتقدمة التي هي المشروط ما به وقع
السابق فان اوقع واحدة اسقطنا واحدة لان اثنتين يجتمعان مع واحدة او اوقع
اثنتين اسقطنا اثنتين لان واحدة تجتمع مع اثنتين واذا اسقطنا المنافي وجب
ان يلزمه الباقي فيكمل الثلاث كمن قال لامراته وامراة جاره طالقتان تطلق امراته
وحدها او قال لعبده وعبد زيد حران يعتق عبده وحده فينفذ تصرفه في جميع ما يملكه
مما يتناوله لفظه كذلك هاهنا الذي ينافي الشرط لا يملكه شرعا للقاعدة الاولى
فيسقط كامراة الغير وعبد الغير وينفذ تصرفه فيما يملكه مما يتناوله لفظه فيلزمه جميع الباقي
بعد اسقاط المنافي فيلزمه الثلاث للقاعدة الثالثة وعلى راي ابن الحداد يلزم
مخالفة احد هذه الثلاث قواعد وهذه المسئلة هي المعروفة بالسريجية وحسبها
بعضهم بانها قالها بضعة عشر من اصحاب الشافعي وهو ساقط لان بضعة عشر غير معتد
بهم بالنسبة الى عدد من قال بخلافهم لانهم يبلغون الالوف وكان الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام رحمه الله يقول هذه المسئلة لا يصح التقليد فيها والتقليد فيها فسوق
لان القاعدة ان قضاء القاضي ينقض اذا خالف احد اربعة اشياء الاجماع او
القواعد او النص الجلي او القياس الجلي وما لا نقره شرعا اذا تأكد بقضاء القاضي اولى
ان لا نقره شرعا اذا لم يتأكد واذا لم نقره شرعا حرم التقليد فيه لان التقليد في غير
شرع ضلال وهذه المسئلة على خلاف ما تقدم من القواعد فلا يصح التقليد فيها وهذا
بيان حسن ظاهر وبه يظهر الحكم في بقية مسائل الدور التي هي من هذا الجنس
المسئلة الرابعة قال الغزالي في الوسيط اذا قال ان حلفت بطلاقك فانت طالق
ثم قال ان دخلت الدار فانت طالق طلقت في الحال لان التعليق على الدخول حلف
بخلاف اذا طلعت الشمس لم يكن هذا حلفا لان الحلف ما يقصد فيه منع واستحثاث

قلت لما قال عليه السلام الطلاق والعتاق أيمان الفساق ونص العلماء على أن تعليق
الطلاق منهي عنه ولم يفصلوا اقتضى ذلك أن يحنث في الحالين. المسألة الخامسة قال
الشافعي في المهذب وغيره إذا قال إن بدأتك بالكلام فأنت طالق وقالت إن بدأتك بالكلام فعبدي
حر فكلمها لم تطلق ولم يعتق العبد لأن يمينه انحلت بيمينها ويمينها انحلت بكلامه فلم تبدأه هي بكلام
هو كلام. المسألة السادسة في المهذب لمالك رحمه الله أنت طالق إن شاء الله يلزمه
الطلاق الآن بخلاف إن شاء هذا الحجر ونحوه وسوى أبو حنيفة والشافعي في عدم اللزوم
وقال سحنون يلزمه في الحجر ونحوه لأنه يعد نادما أو هازلا وهذه المسألة مبنية على أربع
قواعد القاعدة الأولى حمل من له عرف كلامه على عرفه كقوله عليه السلام لا يقبل الله
صلاة بغير طهور يحمل على الصلاة في عرفه دون الدعاء وقوله عليه السلام من حلف
بغير طهور يحمل على الصلوة واستثنى فهو كمن لم يحلف يحمل على الحلف الشرعي وهو الحلف بالله
تعالى لأن الحلف بالطلاق والعتاق جعلهما عليه السلام من أيمان الفساق فلا يحمل الحديث المتقدم
عليهما. القاعدة الثانية كما شرع الله تعالى الأحكام شرع مبطلاتها وروافعها فشرع
الإسلام وعقد الذمة سببين لعصمة الدماء والردة والحرابة وزنا المحصن وحرابة الذمي
روافع والشيء سبب الملك والعتق رافع له ولا يلزم من شرعه رافع الحكم شيء أن يرفع
حكم غيره فالاستثناء بالمشيئة شرعه رافع الحكم اليمين لقوله عليه السلام فهو كمن لم يحلف
فلا يلزم أن يكون رافعا لحكم التعليق كما أن الطلاق رافع النكاح ولا يرفع حكم اليمين وكذلك
سائر الروافع وليس الطلاق ولفظ اليمين على التعليق بالتواطؤ حتى يعم الحكم بل الاستثناء إلا بالمجاز
في التعليق بالطلاق وغيره والذي يسمى يمينا حقيقة إنما هو القسم ولو أقسم بالطلاق ونحوه لم يكن يمينا
شرعا وإذا كان اللفظ مختلفا لا يعم الحكم. القاعدة الثالثة مشيئة الله تعالى واجبة النفوذ
فلذلك كل معدوم ممكن نعلم عدم وقوعه نعلم أن الله تعالى أراده وكل موجود ممكن نعلم وقوعه نعلم
أن الله أراده فلو كان مشيئة الله تعالى معلومة قطعا وأما مشيئة غيره فلا نعلم عادة أن
يخبرنا وحينئذ إنما نعتمد الظن فظهر بطلان ما يروى عن مالك وجماعة من العلماء أن تعليق
الطلاق على مشيئة من لا نعلم مشيئته كالتعليق على مشيئة البشر يجعل ذلك سبب عدم

وكذلك سحنون

لزوم الطلاق والأمر بالعكس. القاعدة الرابعة الشرط وجوابه لا يتعلقان إلا بمعدوم
مستقبل فإذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق يحمل على دخول مستقبل وطلاق لم يقع
قبل التعليق إجماعا فإن المشيئة قد جعلت شرطا ولا بد لها من مفعول والتقدير إن شاء الله طلاقك
فأنت طالق ومفعولها إما أن يكون الطلاق الذي صدر منه في الحال أو طلاقا في المستقبل فإن
كان الأول فنحن نقطع أن الله تعالى أراده في الأزل فيقع لحصول الشرط في الأزل وهذه الشروط
أسباب يلزم من وجودها الوجود فيلزم أن يطلق في أول أزمنة الإمكان وهو أول المحل له
عند أول النكاح ولم يقل به أحد وإن كان المفعول طلاقا مستقبلا فيكون التقدير إن شاء
الله طلاقك في المستقبل فأنت طالق فالمشروط لهذا الشرط يلزم أن يكون مستقبلا
لأن المرتب على المستقبل مستقبل فلا تطلق في الحال وإن كان المعنى إن شاء الله طلاقك
في المستقبل بغير هذا الطلاق الملفوظ به الآن فلا يقع طلاق حتى يلفظ بالطلاق مرة أخرى
فيقع هذا وعلى التقديرين لا تطلق الآن فإن قلت هذا لازم في مشيئة زيد إذا لم يحصل
يلفظ في المستقبل لا يقع هذا قلت الفرق أن مشيئة الله تعالى موجبة لحدوث
مفعولها فإذا لم يحدث لفظ الطلاق نقطع بعدم مشيئة الله تعالى ومشيئة زيد غير موجبة
بل هي كدخول الدار فكما إذا أحدث دخول الدار بعد الطلاق لم يلزم كذا إذا أحدث مشيئة زيد
فإن قلت لم لا يجوز أن يكون مفعول المشيئة نفس هذا الطلاق لا لفظ آخر يحدث في
المستقبل قلت يجوز ذلك من حيث اللغة وهو مفعول صحيح غير أنه يلزم من ذلك
لزوم الطلاق في أول أزمنة الإمكان من أول النكاح ولم يقله أحد فإن الله شرع الأسباب
لمسبباتها فيترتب عليها مسبباتها فمن باع وقال إن شاء الله نفوذ هذا البيع نفذ قلنا قد شاء الله تعالى ذلك
في الأزل وينفذ البيع إجماعا فكذلك ههنا وقال القاضي عبد الوهاب هذه المسألة
مخرجة على استثناء الكل من الكل مع أنه يشكل على رأي الشافعي فيلغو الجمع والفرق
أن الشرط لم يشعر العمد فيه واللغو لأن التعليق على الممتنع من غرض العقلاء وأنه
يبطل حكم المشروط قال الله تعالى لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط وأما استثناء
الكل من الكل فعبث فظهر بهذه القواعد وبهذا التقرير الجواب عن هذه المسألة عدم لزوم

ونفوذه

الطلاق في الحال لا بسبب ما قاله الشافعي انه رافع كاليمين بل لما ذكرناه من مقتضى هذا
التعليق وبعاصله المسئلة السابعة قال مالك في التهذيب ان علق هذا
فعلى الطلاق ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء قال ابن يونس قال عبد الملك ان اعاده على
الفعل دون الطلاق نفعه وانت طالق الا ان يبدو لي لا ينفعه الاستثناء وانت طالق ان فعلت
كذا الا ان يبدو لي فذلك له ان اراد الفعل خاصة وفي الجلاب ان حلف بيدا على المشي
الى بيت الله ان شاء الله لا ينفعه الاستثناء ان اعاده على الحج وان اعاده على كلام زيد نفعه اعلم
ان هذه المواضع لا يدرك جميعها الا الفحول من العلماء ومن فتح الله عليه من فيض فضله
وسعة رحمته ما الفرق بين اعادة الارادة القديمة او الحادثة على الفعل او غيره وها انا
اكشف لك عن السر في هذه المسائل ببيان قاعدة وهي ان الله تعالى شرع بعض
اسباب الاحكام في اصل الشريعة ولم يكله الى خلقه كالزوال ورؤية الهلال والاتلاف
للضمان ونحوها ووكل لخلقه جعله ان شاءوا جعلوه سببا والا فلا يكون سببا وهو التعليقات
كلها فدخول الدار ليس سببا لطلاق امراة احد ولا لعتق عبده في اصل الشرع
الا ان يريد المكلف ذلك فيجعله سببا للتعليق عليه وكل ما وكل للمكلف سببيته لا يكون
سببا الا بجعله وجزمه بذلك الجعل اذا عرفت هذه القاعدة فنقول قول عبد الملك
ان اعاده على الفعل معناه اي اراد ان ذلك الفعل المعلق عليه لم اجزم بجعله سببا للطلاق
بل وقفت جعل سببيته الى مشيئة الله تعالى ان شاء جعلته سببا والا فلا وعلى هذا
التقدير لا يكون الفعل سببا فلا يلزم به شيء اجماعا ولا يكون هذا خلافا لمالك وابن
القاسم مع ان صاحب المقدمات ابو الوليد بن رشد حكاه خلافا وقال الحق عدم اللزوم
قياسا على اليمين بالله تعالى اذا اعاد الاستثناء على الفعل وهذا يشعر بان ابن القاسم
يوافق في اليمين بالله تعالى ويخالف في الطلاق فيكون هذا اشكالا اخر اما اذا حمل قول عبد
الملك على ما ذكرته فلا اشكال ويصير المدرك مجمعا عليه والا فلا يعقل المسئلة البتة
ولا يصير لها حقيقة وقوله انت طالق الا ان يبدو لي لا ينفعه لان الطلاق جعله الله تعالى
سببا لقطع العصمة في اصل الشرع فقد زالت العصمة بحيث ليس للمكلف ان احب

مشيئته لغو واذا علق الطلاق على فعل واعاد قوله الا ان يبدو لي على الفعل خاصة ومعناه
اني لم اصمم على جعل الفعل سببا بل الامر موقوف على ارادة تحدث في المستقبل فذلك ينفعه
لانه تقدم ان كل سبب موكول الى ارادته لا يكون سببا الا بتصميمه على مشيئته وارادته
لذلك وكذلك قول صاحب الجلاب ان اعاد الاستثناء على كلام زيد نفعه او على الحج لم ينفعه
معناه اني لا اجزم بجعل كلام زيد سببا للزوم الحج بل ذلك موكول لمشيئة الله تعالى فلا يكون سببا
فلا يلزم حج بكلامه واذا اعاده على الحج فقد جزم بسببية كلام زيد فيترتب عليه مسببه والاستثناء
لا يكون رافعا كما تقدم فهذا سر هذه المسائل وهو من نفائس العلم المسئلة
الثامنة في الجواهر انت طالق ان كلمت زيدا ان دخلت الدار هو تعليق التعليق فان كلمت
زيدا اولا تعلق طلاقها بالدخول لانه شرط في اعتبار الشرط الاول وقال الشيخ ابو اسحق في
المهذب هذا تسميه اهل العربية اعتراض الشرط على الشرط فان دخلت الدار ثم كلمت زيدا
طلقت وان كلمت زيدا اولا ثم دخلت الدار لم تطلق لانه جعل دخول الدار شرطا في كلام
زيد فوجب تقديمه عليه وان قال ان اعطيتك ان وعدتك ان سالتني فانت طالق لم تطلق
حتى يوجد السؤال ثم الوعد ثم العطاء لانه شرط في الوعد العطية وشرط في العطية
السؤال وكان معناه ان سالتني فوعدتك فاعطيتك فانت طالق ووافق الغزالي في
الوسيط على ذلك ولم يحك فيها خلافا وذكر الامام امام الحرمين المسئلة في النهاية
واجاب بمذهبنا ان التعليق مع عدم الواو يكون كالعطف بالواو وضابط
مذهب الشافعي ان الشروط ان وقعت كما نطق بها لم تطلق وان عكسها التقدم متاخرا
والمتاخر مقدما طلقت ولم ار هذه لاصحابنا بل ما تقدم وفي المسئلة غور ومبنى على
قاعدة يظهر بها مذهب الشافعي رضي الله عنه نذكرها ونذكر ما وقع في القران
الكريم من ذلك وفي كلام العرب ليتضح الحق في هذه المسئلة [illegible]
القاعدة الاولى ان الشروط اللغوية اسباب يلزم من وجودها الوجود ومن
عدمها العدم فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يلزم من دخولها الطلاق ومن
عدم دخولها عدم الطلاق وهذا هو حقيقة السبب كما تقدم بيانه بخلاف الشروط العقلية

كالخوف مع العلم والشرعية كالطهارة مع الصلاة والعادية كنصب السلم مع صعود السطح
لا يلزم من وجودها شيء ويلزم من عدمها العدم فالحي قد يعلم وقد لا يعلم والمتطهر قد تصح صلاته
وقد لا تصح وإذا انتصب السلم قد يصعد للسطح وقد لا يصعد ثم يلزم من عدم هذه
الشروط عدم هذه المشروطات وإذا تقرر أن الشروط اللغوية أسباب فنقول
القاعدة الثانية أن تقدم المسبب على سببه لا يعتبر كالصلاة قبل الزوال إذا تقررت
القاعدتان فنقول إذا قال إن كلمت زيدا إن دخلت الدار فمعناه عند الشافعية إن دخلت
كلام زيد فأنت طالق فكلام زيد شرط لغوي عن أي قد جعل سبب اعتبار والشرط
فيه دخول الدار فإن وقع الكلام أولا كان طويلا وقع قبل سبب اعتباره فيلغوا كالصلاة
قبل الزوال فلابد من أن يقع بعد دخول الدار حتى يقع بعد سببه فيعتبر كالصلاة بعد
الزوال هذا [illegible] وهو مذهب الحسن وأصحابنا وإمام الحرمين يلاحظ أنا أجمعنا على
أن المعطوف بالواو يستوي الحال فيه تقدم أو تأخر فلا بعد عدمه لأن الإنسان
قد يعطف الكلام بعضه على بعض من غير حرف عطف ويكون في معنى حرف العطف
كقولنا جاء زيد جاء عمرو ويتأتى في الاستشهاد ما يعضد ذلك [illegible]
وأما ما يشهد لهم من القرآن الكريم فقوله تعالى في سورة هود ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن
أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم فإرادة الله تعالى متقدمة على إرادة النبي عليه السلام
وعندهم فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا ولا يلزم خلاف ذلك فهذه الآية تشهد لمذهب الشافعي
وقوله تعالى وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها فالظاهر
أن إرادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متأخرة عن هبتها فهي تجري مجرى القبول في العقود
وهبتها تجري مجرى الخطاب فكانوا من هذه سبيلها كان يلزم أن تكون علة أن أراد
قبول تلك الهبة فيحتمل أن تكون إرادة رسول الله صلى الله عليه وسلم متقدمة فإذا
علمت المرأة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يقصد ذلك منها وهبت نفسها له فهذه
الآية تحتمل المذهبين هي صالحة لمذهب مالك وإمام الحرمين وأما الشعر فقول
ابن دريد: فإن عثرت بعدها إن وألت نفسي من هاتا فقولا لا لعا

هذا الذي ذكره [illegible]
أحسن في الخاتم الكبير [illegible]
الشافعي [illegible] بالأخير
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والواو [illegible]

ومعلوم أن العثور مرتبة إنما تكون بعد الخلوص من الأولى فالمتقدم لفظا متأخر وقوعا
كما قاله الشافعية ولذلك استدل ابن مالك النحوي في هذا الباب
إن تستغيثوا بنا إن تذعروا تجدوا منا معاقل عز زانها الكرم
قال لأن الاستغاثة إنما تكون بعد الذعر فالمتقدم لفظا متأخر معنى فالبيتان يشهدان للشافعية
ولو قال القائل إن [illegible] قصد [illegible] مع أن المتقدم
في اللفظ متقدم في الوقوع وكذلك إن طلقت المرأة إن انقضت عدتها حل لها الزواج
فالمتقدم متقدم في الوقوع ولما كانت المواد تختلف في ذلك والجميع كلام عربي جعله
مالك سواء لأن الأصل عدم تقديم الثاني في الأول لأن الثاني لا بد منه في وقوع ذلك
المشروط تقدم أو تأخر فائدة قال ابن مالك في شرح مقدمته لما ذكر
هذه المادة وهي اعتراض الشرط على الشرط فالشرط الثاني لا جواب له وأما الجواب
للأول خاصة والثاني جرى مع الأول مجرى الفضلة والتتمة كالحال وغيرها من الفضلات
في الكلام وقصد رحمه الله أن هذا الشرط الثاني إنما أتى به في الأول لا في الطلاق والذكر
جعل مشروطا فقد ذكر الشرط الأول يسد مسد جوابه فائدة [illegible] هذا
للتنبيه عشرة شروط فالتشريف على رأي الشافعية لابد أن يعكس هذا العدد كله على ترتيب
كما تقدم في السؤال والوعد والعطية لأن الأخير العاشر سبب في التاسع فيقع
قبله والتاسع سبب في الثامن فيقع قبل الثامن والثامن سبب في السابع فيقع
قبله وكذلك البقية فلابد أن يكون وقوعها هكذا العاشر ثم التاسع ثم الثامن ثم
السابع ثم السادس ثم الخامس إلى الأول فيقع أخيرا ومتى اختل ذلك في الوقوع
اختل المشروط وعلى رأي المالكية لا بد من وقوع الجميع كيفما وقع [illegible]
أو ترتيب المعطوفات من الشروط كان رجال إن أكلت وإن لبست فأنت طالق وقعت
من غير بعض هذين الشرطين بإيقاع العرف بل إنهما وقع قبل صاحبه اعتبر ولا بد من
وقوع الآخر بعده فإنهما جعلا شرطين في الطلاق ولم يجعل أحدهما شرطا في الآخر
والجواب لهما معا بخلاف القسم الأول الجواب للأول فقط فإن قال إن أكلت فلبست

فأنت طالق يقتضي أن يكون المتأخر متأخرا والمتقدم متقدما بعكس المنسوق بغير حرف
عطف، وهو قوله تعالى فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات
من العذاب. قالوا فإتيانهن متأخر كما هو في اللفظ وكذلك إن أكلت ثم لبست وإن أكلت
حتى إن لبست يقتضي اللفظ تأخر اللبس مع تقرر الأكل قبله لأن القاعدة أن المغيا لا بد
أن يثبت قبل الغاية ويتقرر انتهاؤها وإن أكلت بل إن لبست فأنت طالق لا يلزمه الطلاق
إلا باللبس وقد ألغى الأكل للإضراب عنه بل والشرط الثاني وحده وإن أكلت لا بل إن
لبست فأنت طالق فالشرط الثاني وحده وقد ألغى الأول بل أكد لا نفيا للإسناد إلى
وإن أكلت لا إن لبست فأنت طالق فالشرط الأول وحده ولا يتعلق الثاني لأن لا لإبطال
الثاني وإن أكلت أو لبست فأنت طالق فالشرط أحدهما لا بعينه فأيهما وقع لزمه
الطلاق وكذلك أنت طالق إما إن أكلت وإما إن شربت أي تعليق طلاق متنوع لمجرد النوعين
فيلزمه الطلاق بأحدهما ولم يبق من حروف العطف إلا أم وهي متعذرة في هذا الباب
لأنها للاستفهام والمستفهم غير جازم بشيء والمعلق لا بد أن يكون جازما فالجمع بينهما
محال وقد ذكر الشيخ في المهذب بعض هذه الفروع الواو والفاء وثم وصرح في الواو
بتعليق كل واحد من الشرطين طلقة قال لأن حرف الشرط قد تكرر فوجب تعلق كل واحد منهما
حتى انطلق بكل واحد منهما طلقة ومأخذه غير لازم بل يكون حرف العطف يقتضي مشاركة
الثاني الأول في أنه شرط في هذا الجزاء والتشريك بالعاطف إنما يقتضي أصل المعنى
دون متعلقاته وظروفه وأحواله فإذا قلت مررت بزيد قائما وعمرو لم يلزم المرور
بعمرو قائما لأنك لم تنص عليه النحاة، وكذلك جاء زيد يوم الجمعة أو أمامك وعمرو
لا يلزم التشريك إلا في أصل المرور فقط ولذلك اشتريت هذا الثوب بدرهم
والعبد لا يلزم الاشتراك في الدرهم لأنه متعلق بل في أصل الفعل خاصة ومقتضى هذه
القاعدة أن التشريك إنما يلزم في هذه المسألة في أصل الشرطية دون تعدد الجزاء
فالتزام التشريك في الجمع إلزام ما لم يلزم وبقي في الفاء وثم مراعاة التعقيب في
الفاء والتراخي في ثم لم أر فيهم بعضوا له وقالوا إن لم يقع الثاني عقيب الأول في صورة

ثم لم يقع طلاق وذلك هو مقتضى اللغة غير أنهم قد يكونوا العرف وإذا دل أن العادة
العرفية وأمر الأيمان مبني على العوائد. الفرق الرابع بين قاعدتي إن ولو الشرطيتين

الرابع

أن إن لا تعلق إلا المعدوم المستقبل ولو تعلق الماضي تقول إن دخلت الدار فأنت
طالق فلا بد من دخول معدوم مستقبلا ولا طلاق إلا معدوم مستقبلا وإن وقع
خلاف ذلك أوّل وتقول في لو لو جئتني أمس أكرمتك اليوم ولو جئتني أمس
أكرمتك أمس فالمعلق والمعلق عليه ماضيان وذلك متعذر في إن بل إذا وقع في شرطها
أو جزائها فعل ماض كان مجازا مؤولا بالمستقبل والجواز جاز بدلالة فهذا الفعلان
الماضيان مؤولان مستقبلين تقديره إن جئتني أكرمتك ثم أطرف الفروق ما يقع في مسئلة
غريبة جليلة المسئلة الأولى قال الله تعالى حكاية عن عيسى عليه السلام إن كنت قلته فقد علمته
فجعل الشرط وجزاءه ماضيين والجواب عنه من وجهين أحدهما أنه قد قال بعض العصريين
أن ذلك وقع منه في الدنيا وأن سؤال الله تعالى له قبل أن يقال ذلك عليه فيكون المعنى
إن أكن أقوله أستعلمه فهما مستقبلان لا ماضيان وقيل سؤال الله تعالى
يكون في يوم القيامة وهذا القول هو المشهور فيكون ماضيين قال ابن السراج
يجب تأويلهما بفعلين مستقبلين تقديرهما إن يثبت في المستقبل أني قلته في الماضي
يثبت أنك تعلم ذلك ومعناه يعزو في الماضي كان ثبوته في المستقبل معلوما
فيحسن التعليق عليه ويؤكد القول الأول أن السؤال كان في الدنيا أن الآية نسقها
قوله تعالى إذ قال الله يا عيسى ابن مريم فصيغة إذ للماضي وقال للماضي فأخبر الله تعالى
محمدا صلى الله عليه وسلم بهذين اللفظين الماضيين فدل ذلك على تقدم هذا القول في زمن
عيسى عليه السلام في الدنيا والقول الثاني يتأول هذين اللفظين بالمستقبل ويقول
لما كان خبر الله تعالى في المستقبل واقعا قطعا صار حينئذ يشبه الماضي
فيعبر عنه بلفظ المضي كما قال الله تعالى أتى أمر الله يريد يوم القيامة وتقديره يأتي
أمر الله فلا تستعجلوه إذا تقرر أن الشرط وجزاءه لا يتعلقان إلا بمستقبل فاعلم
أن ذلك في لسان العرب عشرة الشرط وجزاؤه والأمر والنهي والدعاء والوعد والوعيد

والترجي والتمني والاباحة فاما هذه العشرة لا تجد واحدا منها تتصور في ماض
ولا حاضر سؤال ـــــ كان يورده الشيخ عز الدين بن عبد السلام قدس الله روحه
في قوله عليه السلام لما قيل له عليه السلام كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وعلى
آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم في العالمين انك حميد مجيد فكان يقول قاعدة
العرب تقتضي ان المشبه بالشي يكون اخفض رتبة منه واعظم احواله ان يكون مثله وههنا
سيدنا عظمة رسول الله صلى الله عليه وسلم تعظمه ابرهيم عليه السلام فان صلاة الله تعالى معناها
الاحسان فان الدعاء الذي هو جميع اللفظ محال فتعين حمله على المجاز وهو الاحسان
لان الدعاء احسان فيكون من مجاز التشبيه او لان الاحسان متعلق الدعاء ومطلوبه
فيكون من باب التعبير بالمتعلق عن المتعلق اذا تقرر هذا فيجب ان يكون احسان الله تعالى
لسيدنا محمد صلى الله عليه وسلم اعظم من احسانه لابراهيم عليه السلام والتشبيه يقتضي خلاف ذلك
فما وجه التشبيه وكان يجيب رحمه الله عن هذا السؤال بقوله التشبيه وقع بين المجموع عن
مجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولآله ومجموع المعطى لابرهيم عليه السلام وآله
وآل ابرهيم عليه السلام انبياء وآل رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسوا انبياء فعطية ابرهيم
عليه السلام اعني ذلك المجموع يقسم عليه وعلى آله ويقسم المجموع المعطى لرسول الله صلى الله عليه وسلم
عليه وعلى آله فيكون الاجزاء الحاصلة لآل ابرهيم عليه السلام اعظم من الاجزاء الحاصلة لآل رسول
الله صلى الله عليه وسلم فيكون الحاصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم اعظم من الحاصل لابرهيم
عليه السلام فيكون رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من ابرهيم عليه السلام فيندفع السؤال
وكنا نستعظم هذا الجواب منه رضي الله عنه ونستحسنه بعد وفاته رحمه الله لما ظهر
لي هذه القاعدة وهي ان هذه العشرة حقائق في لسان العرب لا تتعلق الا بالمعدوم
المستقبل ظهر ان الجواب يحسن من هذه القاعدة وان جواب الشيخ رحمه الله مستدرك
وتقرير ان الدعاء لا يتعلق الا بمعدوم مستقبل شان انواع الطلب وقولنا اللهم صل
دعاء فلا يتعلق الا بعطية لم تعط لرسول الله صلى الله عليه وسلم معدومة فان طلب
تحصيل الحاصل محال فالحاصل له عليه السلام لم يتعلق طلبنا به لكونه موجودا حاصلا .

فهذا الموجود الحاصل له عليه السلام حصل التفضيل له عليه السلام على ابرهيم عليه السلام
فيكون الواقع قبل دعائنا مواهب ربانية لرسول الله صلى الله عليه وسلم من خير الدنيا والآخرة
لم يرد بها احد من الانبياء ولم يصلها ونحن نطلب زيادة على ذلك فتكون تلك الزيادة مثل
المواهب الحاصلة لابرهيم عليه السلام لم يلزم من ذلك التفضيل له على رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومثال ذلك من العادات ان يعطي الملك رجلا الف دينار وآخر مائة
ثم نطلب نحن من الملك ان يزيد صاحب الالف على الالف مثل ما اعطى صاحب المائة
فاذا فعل ذلك كان الحاصل مع صاحب الالف الالف ومائة ومع صاحب المائة مائة
ومعلوم ان ذلك لا يخل بعظمة صاحب الالف فان الف مثل المائة زيادة على ما وقع به التفضيل
اولا فكذلك هاهنا فهذا جواب حسن يتجه بناء على القاعدة في ان الدعاء لا يتعلق الا
بمستقبل معدوم ولا يحتاج لذلك التعب والتفصيل الذي ذكره الشيخ رحمه الله فان كان
يصح انه جعل متعلق جميع ما حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيلزم تعلق الطلب بالواقع
فيلزم طلب تحصيل الحاصل وهو غير جائز بل الجواب الحق هو هذا الثاني والعجب انا طول
اعمارنا نقول ما امرنا به وهو اللهم صل على محمد وصلى الله على محمد من غير تشبيه بابرهيم
ولا تعرض ومعلوم من قواعد العرب ان الفعل نفيا واثباتا لا يدل الا على
اصل المعنى وانه مطلق لا عام ومن المعلوم ان اصل الاحسان ليس في الرتبة
مثل الاحسان المشبه باحسانه تعالى لابرهيم عليه السلام فاذا كنا نقتصر على مطلق
الاحسان من غير اشكال ويكون ذلك حسنا من غير خلل فاولى ان يحسن ما طلب
الاحسان المشبه باحسان حصل لعظيم من العظماء فانه اضعاف اصل الاحسان
وما المحسن لطلبنا مطلق الاحسان من غير تشبيه الا انا نطلب الزيادة التي لم
تكن اعطيت قبل دعائنا وطلب الزيادة على العطاء العظيم لا يخل بصاحب العطية
العظيمة الذي نحن نسال له الزيادة والعجب من التنبيه لايراد السؤال في الحديث
المروي ولم يتفطن انه يرد في الصلاة المطلقة وهي اولى بايراد السؤال فيها ان كان
صحيحا فتامل ما ذكرته فهو حسن ان شاء الله تعالى المسالة التاسعة [illegible]

ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله
فإن عدم لو إذا دخلت على ثبوتين كانا نفيين أو نفيين كانا ثبوتين أو نفي وثبوت
فالنفي ثبوت والثبوت نفي كقولنا لو جاءني زيد لأكرمته فهما ثبوتان فما جاءك ولا أكرمته
ولو لم تستدن لم تطالب فهما نفيان والتقدير أنه استدان وطولب ولو لم يؤمن
أريق دمه والتقدير أنه آمن ولم يرق دمه وبالعكس لو آمن لم يقتل والتقدير لم يؤمن
فقتل إذا تقررت هذه القاعدة فيلزم أن يكون كلمات الله نفدت وليس كذلك لأن لو
هنا دخلت على ثبوت أولا وعلى نفي أخيرا فيكون الثبوت الأول نفيا وهو كذلك فإن
الشجر ليست أقلاما ويلزم أن النفي الأخير ثبوتا فيكون نفدت وليس كذلك ونظير
هذه الآية قوله عليه السلام نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه يقتضي أنه خاف
وعصى مع الخوف وهو أقبح فيكون ذلك ذما والحديث سيق للمدح وعادة الفضلاء
يلقبون بالحديث هذا أما الآية فقليل من يتفطن لها وذكر الفضلاء في الحديث
أجوبة أما الآية فلم أر لأحد فيها شيئا ويمكن تخريجها على ما قالوه في الحديث غير أني ظهر
لي جواب عن الجميع هو حسن سأذكره إن شاء الله تعالى بعد ذكر أجوبة الناس أما
أجوبة الناس في الحديث فقال ابن عصفور لو في الحديث بمعنى إن لمطلق الربط وإن لا
يكون نفيها ثبوتا ولا ثبوتها نفيا فيندفع الإشكال وقال الشيخ شمس الدين الخسروشاهي
إن لو في أصل اللغة لمطلق الربط وإنما اشتهرت في العرف في انقلاب ثبوتها نفيا
وبالعكس والحديث إنما ورد بمعنى اللفظ اللغوي وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام
الشيء الواحد قد يكون له سبب واحد فينتفي عند انتفائه وقد يكون له سببان لا يلزم
من عدم أحدهما عدمه لأن السبب الثاني يخلف الأول كقولنا في زوج هو ابن عم
لو لم يكن زوجا لورث أي بالتعصيب فإنهما سببان لا يلزم من عدم أحدهما عدم
الآخر وكذلك هاهنا الناس في الغالب إنما لم يعصوا لأجل الخوف فإذا ذهب
الخوف عنهم عصوا لاتحاد السبب في حقهم فأخبر عليه السلام أن صهيبا رضي الله عنه
اجتمع له سببان يمنعانه من المعصية الخوف والإجلال فلو انتفى الخوف في حقه

لا ينتفي العصيان للسبب الآخر وهو الإجلال وهذا مدح جميل وكلام حسن وأجاب
غيرهم بأن الجواب محذوف تقديره لو لم يخف الله عصمه الله ودل على ذلك قوله لم
يعصه وهذه الأجوبة تأتي في الآية غير الثالث فإن عدم نفود كلمات الله تعالى وأنها
غير متناهية أمر ثابت لها لذاتها وما بالذات لا يعلل بالأسباب فيبطل ذلك
فهذا كلام الفضلاء الذي اتصل بي والذي ظهر لي أن لو أصلها أن تستعمل للربط
بين شيئين كما تقدم ثم إنها أيضا تستعمل لقطع الربط فيكون جوابا لسؤال
محقق أو متوهم وقع فيه ربط فتقطعه أنت لاعتقادك بطلان ذلك الربط كما لو
قال القائل لو لم يكن زيد زوجا لم يرث فتقول له أنت لو لم يكن زوجا لم يحرم بل يرث
إن ما ذكرته من الربط بين عدم الزوجية وعدم الإرث ليس بحق فمقصودك قطع
ربط كلامه لا ربط كلامك وتقول لو لم يكن زيد عالما لأكرم أي لشجاعته جوابا
لسؤال سائل يتوهمه أو سمعه وهو يقول إذا لم يكن عالما لم يكرم فيربط بين
عدم العلم وعدم الإكرام فتقطع أنت ذلك الربط وليس مقصودك أن تربط
بين عدم العلم والإكرام لأن ذلك ليس بمناسب ولا من أغراض العقلاء ولا يتجه
كلامك إلا على عدم الربط كذلك الحديث لما كان الغالب على الناس أن يرتبط
عصيانهم بعدم خوفهم وأن ذلك في الأوهام قطع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذا
الربط وقال لو لم يخف الله لم يعصه وكذلك لما كان الغالب على الأوهام أن الشجر
كلها إذا صارت أقلاما والبحر المالح مع غيره يكتب به الجميع يقول الوهم ما يكتب
بهذا شيء إلا نفد وما عساه يكون فقطع الله تعالى هذا الربط وقال ما نفدت
وهذا الجواب أصلح من الأجوبة المتقدمة من وجوه أحدها شموله للحديث
والآية وبعضها لم يشملهما بعدم ثباته وثانيها أن لو بمعنى إن خلاف الظاهر
ومخالف العرف وادعاء النقل خلاف الظاهر وحذف الجواب خلاف الظاهر
وثالثها أن ما ذكرته من الجواب ليس فيه مخالفة للعرف فإن أهل العرف يستعملون ما ذكرته
ولا يفهمون غيره في تلك الموارد ونعم هذا الجواب الواجب لذاته كصفات الله تعالى ل

وكذا به والمراد له أنه القائل للتعليل لطاعة صهيب رضي الله عنه المسألة الثالثة
أن النحاة الأصوليين قد نصّوا على أن لا تعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا تقول إن غربت
الشمس آتيك بل إذا غربت الشمس وإذا تعلق عليها المشكوك والمعلوم فتقول إذا دخلت
الدار فأنت حر وإن دخلت الدار فأنت حر ومقتضى هذه القاعدة أن يبعد ورودها
في القرآن الكريم مضافة إلى الله تعالى فإن الله تعالى بكل شيء عليم مع أنها قد وردت كقوله
تعالى إن كنتم إياه تعبدون وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا وغير ذلك من التعليقات
وهو كثير جدا مع أنه تعالى لا يرتاب في ريب خطابه مع الكفار والله تعالى يعلم
أنهم في ريب وهم يعلمون ويعرفون أنهم في ريب ومع ذلك فالتعليق حسن والجواب
عن هذا السؤال أن الخصائص الإلهية لا تدخل في الأوضاع العربية بل الأوضاع
العربية مبنية على خصائص المخلوق والله تعالى أنزل القرآن بلغة العرب وعلى نهجهم فكل ما
كان في عادة العرب حسنا أنزل في القرآن على ذلك الوجه أو قبيحا في لسانهم لم ينزل
في القرآن بوصفه فلكون القرآن عربيا وجب فعل ذلك فيكون الضابط أن كل ما كان شأنه
أن يكون في العادة مشكوكا فيه بين الناس حسن تعليقه بإن من قبل الله ومن
قبل غيره سواء كان معلوما للمتكلم أم للسامع أم لا ولذلك يحسن من الواحد منا أن
يقول إن كان زيد في الدار فأكرمه مع أنه يعلم أنه في الدار لأن حصول زيد في الدار
شأنه أن يكون في العادة مشكوكا فيه فهذا هو الضابط لما يعلق على إن
فلا فرق في ذلك حينئذ بين ما يرد من قبل الله تعالى في كتبه وبين ما يرد في كلام
الناس من هذا الوجه فاندفع الإشكال فإن قلت فيلزم على هذا أن لا يصح
قولنا إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان وإن كان نصف الخمسة فالخمسة زوج
لأن هذه الأمور لا يشك فيها عادة بل نقطع بأن الواحد لا يكون نصف الاثنين
وأن لا يكون نصف الخمسة مع أن هذا الكلام عربي وملازمة صحيحة ومعنى معقول قلت
كون الواحد نصف العشرة أمر ليس في الواقع بل أمر يفرضه العقل ويقدره الوهم
ومعناه متى فرض الواحد نصف العشرة أو نصف الخمسة كان اللازم عن هذا الفرض

هذا اللازم والمحال قد يفرض المحال يجوز أن يلزمه المحال وإذا كان التعليق إنما هو على أمر
مفروض والفرض والتقدير ليس أمرا لازما في الواقع بل يجوز أن يقع ويجوز أن لا يقع
فصار من قبيل المشكوك فيه فلذلك حسن تعليقه بإن فتأمل هذه المواضع فلها في
بادي الرأي مشكل المسألة الرابعة مقتضى ما تقدم من أن الشرط لا يكون إلا
بأمر معدوم مستقبل وإن جزاءه كذلك وإنها أمور عسرة في لسان العرب كذلك
كما تقدم تقريره أن لا يصح تعليق تعلق صفات الله تعالى نحو علمه تعالى وإرادته
فإن الله تعالى في الأزل بكل شيء عليم وقدير على كل شيء في الأزل من جميع الموجودات
الممكنات والعدمات الممكنات ويستحيل أن يتأخر شيء من ذلك عن الأزل
فيستحيل تعليقه حينئذ وجعله شرطا لكنه ورد في كتاب الله تعالى معلقا على الشرط
كقوله سبحانه وتعالى ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون ولو شئنا لآتينا كل
نفس هداها إنما أشرنا للسياق إذ دناه أن يقول لو شئنا وإذا أراد الله بقوم
سوءا وإن يشأ يذهبكم ويأت بقوم آخرين وإن يعلم الله في قلوبكم خيرا ولو يعلم خيرا أما
أحد منكم وفي السنة من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ومنها هنا شرطه فإن
قلت كيف يورد السؤال بصيغة لو مع أنك قد قدمت أن من خصائصها
أن يدخل على الماضي ولا يكون الاستقبال فيها لازما حتى يرد بها السؤال قلت
من خصائصها أنها تدخل على الماضي ولكن لا يمتنع دخولها على المستقبل بل نعلم هنا
أنها إنما دخلت على مستقبل من جهة الواقع فإنه تعالى لو شاء لجعلنا ملائكة
ملائكة لكنا لسنا ملائكة فعلمنا أن هذا الشرط ماضيا وكذلك بقية الآيات فالسؤال
بها لازم والجواب عنه أن تعليق إرادة الله وعلمه بالأشياء قسمان قسم
واقع وقسم مقدر مفروض ليس بواقع فالواقع هو أزلي لا يجعل شيء منه شرطا
البتة والمقدر هو الذي جعل شرطا وتقدير الكلام في هذه المواضع متى فرض أن يقدم
ملائكة فيكم ملائكة ومتى فرض إرادتنا هدايته نفس الهداية ومتى فرض إرادتنا
تكوين شيء كان ومتى فرض إرادتنا إهلاك قرية كان الشيء في هلاكها أمر منه بها

فيستوون ومتى وصف علم الله تعالى بان فيكم خيرا انما احد منكم وكذلك بعد هذه النظائر بجميع
المعلق عليه من تعلق صفات الله تعالى انما هو مستقبل وصف مقدر لا انه واقع والفرض والتقدير
امر متوقع في المستقبل لسواء ان لما قلنا لا حسن التعليق فيه على الشرط فان قلت
ما هذا التقدير ان الله تعالى يعلم في الازل انه لو شاء لجعلنا ملائكة ولو شاء انه يبين
لاهتدت والعلم تابع للمعلوم فيكون العلم بهذا التقدير فرع تحقق التقدير لان العلم
بذلك ازلي فيكون التقدير ازليا فيمتنع تعليقه قلت الواقع في الازل هو
العلم بارتباط الهداية بارادة الهداية والعلم بارتباط الشيء بالشيء لا يقتضي وقوع ذلك
الشيء ولا احدهما لان الله تعالى يعلم في الازل ارتباط الري بالشرب والشبع
بالاكل فعلقه بهذه الاسباب ان لي وهذه الاسباب حادثة فكذلك هنا نعلم الله تعالى
في الازل ارتباط الهداية بحصول ارادة الله تعالى لها فيكون العلم به لا يرد بان المعلوم
فهو هاهنا ان الامران حادثان ومعنى قولنا العلم تابع للمعلوم اي تابع لتقرره
في زمانه ماضيا كان او حاضرا او مستقبلا فعلم ان القيامة تقوم فعلها حاضرة
ومعلومنا مستقبل لان التقدم على علمنا لان التبعية العقلية هو تقرر المعلوم في زمانه
لا ذات المعلوم فتامل ذلك والله الهادي قولهم الخبر تابع للمخبر بهذا التفسير
فان قلت الارتباط بين ارادة الله تعالى الهداية والهداية ازلي فان هذا الارتباط
واجب عقلا والواجبات العقلية لا تقبل العدم وما لا يقبل العدم ازلي فالارتباط
ازلي وقد جعل شرطا مع انه ازلي قلت لم يجعل الارتباط شرطا بل المرتبط
به خاصة وهو المشيئة المعروضة اما الارتباط بها فلم يجعل شرطا اصلا ولا ينافي
بين قدم الارتباط وحدوث المرتبط والمرتبط به الا ترى ان الارتباط واقع
بين الاجسام والاكوان التي هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وان
هذا الارتباط واجب عقلا لا يقبل العدم ومع ذلك فالاجسام والاعراض
حادثة وسره ان الارتباط حكم ونسبة واضافة لا يقبل الوجود الخارجي بل
الذهني فقط كالمقادير والاستحالات فان الباري والممكنات حادثة المسألة

الحكم

نص القاضي عبد الوهاب وغيره من العلماء على ان حيث واين من صيغ العموم فيلزم على هذا
اذا قال حيث وجدتك او اين وجدتك فانت طالق فوجدها ثم وجدها في عدتها
مرارا ان يطلق عليه ثلاثا لاجل العموم وكذلك القول في متى ما للعموم ولا يلزم بها الا طلقة
واحدة وهو مشكل لان مقتضى نصهم على العموم التعدد تحقيقا للعموم والفرق بين المطلق
والعام فان المطلق هو الذي يقتصر منه على فرد لا غير ان كلما للعموم بل ان الطلاق
يتكرر المعلق عليه في قوله كلما دخلت الدار فانت طالق فتكرر دخولها في عدتها طلقت
ثلاثا فلعل الجمع بين العموم وانه لا يلزم الا طلقة واحدة وما الفرق بين كلما ومتى ما وما معنى
ما فيهما والجواب مبني على قاعدة وهي ان المعلق ينقسم الى اربعة اقسام معلق
عام على عام ومطلق على مطلق ومطلق على عام وعام على مطلق اما القسم الاول
وهو تعليق عام على عام فهو نحو كلما دخلت الدار فانت طالق علق جميع الطلقات
على جميع الدخلات على وجه التوزيع فراد الطلاق على افراد الدخول لا على وجه
اجتماع افراد الطلاق لكل فرد من افراد الدخول فلاجرم لزمه في كل دخلة طلقة والقسم
الثاني تعليق مطلق على مطلق نحو ان دخلت الدار فانت طالق واذا دخلت
الدار فانت طالق علق مطلق الطلاق على مطلق الدخول فاذا وجد مطلق الدخول
لزمه مطلق الطلاق والحلف يمينه وان زاد على ذلك فسوا عمران العرف فيهما من وجه
اخر وهو ان اذا تدل على الزمان مطابقة والشرط تعرضها فيلزم في بعض الصور
وقد تعرى عن الشرط وتستعمل ظرفا مجردا كقوله تعالى والليل اذا يغشى والنهار
اذا تجلى فهي في موضع نصب على الحال ومعناه اقسم بالليل حالة غشيانه وبالنهار
حالة تجليه لانها اجمل الحالات والقسم تعظيم للمقسم به وتعظيم الشيء في اعظم
حالاته مناسب واما ان فتدل على الشرط مطابقة وعلى الزمان التزاما عكس
اذا فان الدخول لا بد له من زمان يقع فيه اللزوم فهما مشتركان من هذا الوجه
وان استويا في الاطلاق ويعتبر امور اخر تختص بها اذا الحوالة نعيه ويخبرها
لا تناسب ذكرها هنا القسم الثالث تعليق مطلق على عام نحو متى وان

والمكان

وحيث جعل من صيغ العموم في الزمان والعموم فيها طلق واحدة فكأنه قال انت طالق جميع الازمنة او في جميع البقاع طلقة واحدة فلو صرح بقوله انت طالق في جميع الايام او في كل الايام طلقة واحدة وهذه الصيغ هي ابلغ صيغ العموم ومع ذلك لو صرح بها لم يلزمه الا طلقة واحدة وكان قول الحج واجب في كل العمر مرة واحدة فصرح بالعموم في العمر ومع ذلك لم يجب الحج الا مرة واحدة وهو يطلق الحج فكأنه اذا حج حجة واحدة في عمره سمي بعمره لا يلزمه فيها حج كذلك اذا لزمه في زمان واحد سمي واحدا او في بقعة واحدة في حيث طلقة واحدة سمي بقيعة الازمنة والبقاع لا يلزمه فيها طلاق فتأمل ذلك فاستخرج من قول العلماء ان هذه الصيغ للعموم وانه لا يلزمه الا طلقة واحدة فان قلت فاذا لم يلزمه الا طلقة واحدة وكان في سير الا طلقة واحدة فكيف يظهر اثر العموم واذا لم يظهر اثر العموم فيه يقتضي به بجريانه مقصودا بالعموم في قول القائل مثلا من دخل داري فله درهم لا يظهر اثر ذلك بان كل من دخل يستحق ومن احرم فالعبرة بالدم فاذا ذهب هذه الاثار والعمومات الاحكام من المطلقات والعمومات وكان الطلاق واقعا في زمان غير معين على سبيل البدل في التعيين وان ذلك الزمان غير معين فيه كان القول بالعموم في احدهما والاطلاق في الاخر لحكم محصور العلم المحصل لا عبرة به والعلماء اتم من ذلك ومن ابن فهم العلماء العموم على هذا التقدير بعد الاستدلال قلت سؤال حسن قوي والجواب عنه من جهتين احدهما ظواهر النصوص الدالة على ذلك منها قوله تعالى واقتلوا المشركين حيث وجدتموهم لا يعم منه الا الامر بقتلهم في جميع البقاع ومنها قوله تعالى في الاية الاخرى حيث ثقفتموهم لا يعم منه الا ذلك ومن السنة قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت معناه في اي بقعة كنتم وفي الزمان قوله تعالى الا هو معهم اينما كانوا معناه علمه تعالى محيط بالخلائق في اي بقعة كانوا وبطائرها كثير في الكتاب العزيز والسنة وكلام العرب واذا كان لا يفهم من هذه الصيغ الا العموم دل ذلك على ضعف الوجه الثاني الدال على انها للعموم ان القاعدة في صيغ العموم ان اسم الجنس اذا اضيف عم

نحو قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته لا يفهم منه الا الحكم بالطهورية على جميع افراد الماء وجميع افراد الميتة وان وجب كل واحد منهما اسم جنس النكرة وهو مضاف لما بعده من الاضافة فلا ادري له فيكون للعموم فان قلت ذلك يبطل باذا واذ وعند ولدى وقدام وبقية الجهات الست وغير وسوى وشبه ومثل ونحوها فانها لا تكاد تستعمل الا مضافا فانها ليست للعموم مع وجود الاضافة التي هي شرط وان قلت العرف ان الجمع للعموم وغير جاز كل الذي هو اقوى صيغ العموم انما يعم فيما اضيف اليه خاصة فاذا قلت كل رجل له درهم اعلم الرجال ولو قلت كل حيوان عم الحيوانات كلها ولو قلت كل نبي اختص بالانبياء عليهم السلام فلا يعدو العموم ما اضيف اليه اذا تقرر هذا فنقول اذا قال القائل اذا زالت الشمس فانت حر فهذا تقتضي العموم في زمن الزوال خاصة ولا مانع من القول بانه للعموم ولذلك اذا قلت اعطيك اذ جاء زيد عام في زمان مجيء زيد وكذلك عند مال ... وجميع ... وكذلك قوله تعالى ما عند الله باق عام في جميع بقاعنا المستملة على اموالنا وملوكنا وكذلك وراءك وامامك ... وجميع البقاع التي هي امامك ووراءك من غير حد ولا نهاية ولذلك لا حد لمسير السير من كذا فان اللفظ فيه جمعه وكان اللفظ مساويا له وكذلك بقية الجهات الست عامة في مسماها واما غير وسوى وشبه ومثل فانها لا تعرف بالاضافة على ما نص عليه ومالا يتعرف بالاضافة كان وجود الاضافة فيه كعدمها فلذلك لم يعرف بخلاف ان وجد فان قلت لم اجد احدا عد هذه الصيغ في صيغ العموم في كتب الاصول ولا كتب النحو قلت لعله من السنة عليها قولا واسم الجنس اذا اضيف عم اذ العرب ان حيث واين من صيغ العموم تقتضي معنى قوله انت طالق حيث جلست مثل قوله انت طالق في جميع البقاع او في كل البقاع ومعلوم انه لو صرح بذلك لم يلزمه الا طلقة واحدة ويكون العموم باقيا في الظرف فكذلك ههنا فصح قول العلماء ان حيث

حاشية: هذا الادم في كلام حرفا بحرف ولا يلزم انهما على عاما على عام لم يطلقها الا عام وكان قال انت طالق جميع الدخلات طلقة واحدة بعض ما قرن فيلزم احد امرين اما طلقة واحدة هنا لان الكلام هنا بعض ما قرره

وإن للعموم وإن اللازم طلقة واحدة ولا نافي في ذلك ولا ناقض. القسم الرابع الذي يعني
من التقسيم في القاعدة تعليق عام على مطلق فيكون معناه المراد جميع الطلاق في زمن فرد
فهذا القسم الحكم فيه أن يلزم من ذلك العموم ثلاث وتسقط ما عداها كما لو قال لها أنت طالق
طلقات لا نهاية لها في العدد إن دخلت الدار فقد صرح بالعموم مع الإطلاق في الزمن
فيلزمه ثلاث تطليقات وتسقط الباقي فهذا القسم موجود في اللغة فهذه الألفاظ ونحوه
من الألفاظ المركبة ولم أجد لفظا مفردا هو في كلما وأما العرب من كلما
ومتى ما وإن ما وجميع ما أن فيه الجمع زمانه فمعنى قوله كلما دخلت الدار فأنت طالق كل
زمان يدخلين الدار فأنت طالق في ذلك الزمان فجعل جميع الأزمنة كل فرد منها ظرفا
لحصول طلاق فيكون الطلاق في تلك الظروف بوقته باللفظ ومقتضاه حتى يحصل في كل
زمان طلاق أما متى ما فمتى للزمان المبهم لا للمعين حتى يصح أن يجاب على معين فيما متى
تطلع الشمس فإن زمن طلوع الشمس معين فيمتنع السؤال عنه بمتى بخلاف قولك متى يقدم
زيد فإن زمن قدوم زيد مبهم وإذا كان معناها الزمان المبهم وما أيضا معناها الزمان
أيضا فيصير معنى الكلام زمان زمان يدخلين الدار فأنت طالق ومعلوم أنه لو صرح
بهذا الكلام لكان بمعنى إعادة اللفظ وإن لا فرق بينه وبين قوله زمان يدخلين الدار أنت
طالق فيه بخلاف قوله كل المقتضي الإحاطة والشمول لجميع أفراد ما دخلت عليه والتكرار
فيه كقولك كلما أتى زيدا أكرمني أي أكرمه بعد الكرة أي إن أتى وأما حيث
ما وأين ما فهو مكان أضيف إلى زمان وتعين مكان زمان دخولك الدار أنت طالق
فيه ومعلوم أنه لو صرح بهذا لم يفهم منه التكرار بل طلق في جميع ذلك المكان طلقة واحدة
فهذا هو التحقيق الكاشف عن هذه الحقائق والفروق بينها وبذلك يصح الفرق بينها
المسألة السادسة نص الأصحاب على أن الطلاق يتكرر في قوله كل امرأة أتزوجها
من البلد فهي طالق أن الطلاق يتكرر عليه بتكرر النكاح من ذلك البلد وأن القائل كل
امرأة أتزوجها فهي علي كظهر أمي أن الكفارة لا تتكرر عليه وإنه بزواج امرأة واحدة تنحل
يمينه مع تصريحه بالعموم في الصورتين وفي التهذيب أن من حلف بالله على الظهار أمي

لا يتكرر الظهار ومن حلف بعتق الدار فهي علي كظهر أمي تكرر الكفارة وكلما تزوجت فالمرأة
التي أتزوجها علي كظهر أمي وكذلك تكرر عليها فهذه فروع مشكلة في صيغ العموم
مع اختلاف الأحكام فيحتاج إلى سر الفرق بينها باعتبار القواعد والجواب
أن الطلاق وحكم مثبت لأفراد العموم كثبوت القتل لجميع أفراد المشركين والحل لأفراد
البيع وأما الظهار فالكفارة فيه بالنطق بالكلام المنكر الزور عقوبة لقائله فإذا قال كل امرأة أتزوجها
علي كظهر أمي فقد كذب كذبة واحدة فيجب عليه كفارة واحدة ولا نظر إلى العموم الذي
هو متعلق القول الكذب كما لو قال والله إن كل إنسان حمار فإنها كذبة واحدة متعلقة بعموم
أو قال والله ليس في الدار أحد من إخوتك فوجد الجميع فيها فإنما يلزمه كفارة واحدة
نظرا لاتحاد اليمين والحنث فكذلك ههنا وأما تكرر الكفارة في كلما وقوله متى وأين
فعلى طريق التفسير والقاعدة تقتضي أن لا تتكرر عليه الكفارة عملا بما اقتضيه لفظ الظهار
في موجب الكفارة لوحظت الكفارة في مقصد المظاهر كأنها صيغة عرفية فيكون قد التزم
تكررها في كلما وأنها تمر إلى التبعيض فكأنه قال علي الكفارة في كل بعض متكرر وأي
الأفراد فيكون قد التزم الكفارة في كل فرد وأما كل فهي ظاهرة في الإحاطة والكل في
بعض أحوالها ألا ترى أن النفي إذا تقدم عليها كان معناها الكل كقولك ما قبضت
كل المال لكان معنى كلامك أنك لم تقبض الجميع بل بعضه وكذلك ما كل عدد زوج وما
كل حيوان إنسان نص النحاة على أنك ناف للمجموع من حيث هو مجموع لا لكل واحد واحد
بخلاف أي فإنها للحكم على كل واحد واحد وهذه كلها تكلفات والفقه يقتضي عدم
التكرار بناء على أن الكذب هو الموجب كما تقرر في الفروق والأشباه والأخبار. المسألة
السابعة إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق ثلاثا ثم قال لها أنت طالق ثلاثا قال مالك
رحمه الله تنحل يمينه وقال الشافعي ينفع التعليق حتى يتزوجها في عقد ثان وعلى مذهب
مالك إشكالان أحدهما أنه يلزم وجود المشروط بدون شرطه وهو خلاف الإجماع والثاني
أنه حصر التعلق بالطلاق المملوك مع أن لفظ التعليق لم يتناول ذلك ولا سيما على
قاعدة في صحة التعليق قبل الملك في أن تزوجتك فأنت طالق لهذا والجواب عن

المقصود من الإلغاء [illegible] بعد

الاول شاغل فاعتق وهي ان صاحب الشرع لما جعل للمكلف التعليق على دخول الدار جعل
له حل ذلك التعليق بالتنجيز خاصة فاذا نجز بطل شرطه الدخول للطلاق وبقي غير
مشروط فما وجد المشروط دون شرطه وعن الثاني ان لفظ التعليق يقتضي الشرط
في المقول فقط لان الطلاق المراد انما يكون مما هي موقوفة فيه وانما هي موقوفة
في عصمته الحاضرة دون غيرها فكان الطلاق خاصا بهذه العصمة فلم يتناول التعليق
غيرها لابد للاصل عدمه ثم شاهد ذلك بما ورد على الشافعي رضي الله عنه
من جهة انه يلزم ان يكون الزوج مالكا لست طلقات ثلاث منجزات وثلاث معلقات والذي
اجمع الناس عليه انه يملك ثلاثا فقط والاصل عدم ملك الزائد فاذا اجمع الناس
على وقوع المنجز تعين ابطال التعليق في المعلق حتى يتعين تعين شرط المسالة
الثامنة الشرط ينقسم الى ما لا يقع الا دفعة كالنية والى ما لا يقع الا متدرجا
كالحول ودراهم الشهور والى ما يقبل الامرين كاعطاء عشرة دراهم قال الامام فخر الدين
في المحصول ان كان الشرط وجود هذه الحقائق اعتبر من الاول والثالث اجتماع اجزائه
ووجودها في زمن واحد لامكان ذلك واعتبر من الثاني وجود اخر اجزائه لانه الممكن فيه
اما وجود المجموع بجملة اجزائها فقد لا يستحيل وان كان الشرط عدم هذه الحقائق اعتبر
من المجموع اول ازمنة العدم لصدق العدم حينئذ من الجمع ويرد عليه سؤالان
الاول ان القائل ان اعطيتني عشرة دراهم فانت حر لا فرق في العرف بين ان يعطيها
مجتمعة او درهما بعد درهم والايمان محمولة على العرف فاشتراطه اجتماع الجميع في
زمن واحد غير لازم بل يعد اهل العادة من اعطى كل يوم درهما فاعطى عشرة
في عشرة ايام انه معطي لعشرة ويصدق الصادق لغة فان مسمى اعطاء العشرة اعم
من كونه بصفة الاجتماع او الافتراق الثاني ان جعل عدمها شرطا فانه يكون
بلم ولما الموضوعتين لنفي الماضي او بما وليس الموضوعتين لنفي الحال او بلا ولن الموضوعتين
لنفي المستقبل يشكل الاقتصار على مسمى العدم في الادلة الاول اما الاولى
فقد نص سيبويه وغيره انهما موضوعان لعموم نفي الاستقبال وان لن ابلغ في عموم

نفي المستقبل فاذا قلنا لا نموت فيها ولا نحيى وقول الله تعالى لن تراني عام في سلب الموت
والحياة والرؤية في جميع ازمنة الاستقبال فان جعل المعلق للشرط عدمها بهذه الصيغة
لزم ان كان الشرط استغراق العدم لجميع ازمنة العمر او الزمان الذي عينه المعلق
لا مطلق العدم في مطلق الزمان خلافا لما يتخرج لو ولا غير دعواه مع ان لن يستعمل
في العرف لذلك فاذا قال ان لم تقر سورة البقرة في هذه السنة فانت [?] فمفهوم
لا نفهم منه الا استيعاب العدم لجميع اجزاء السنة حتى لو قراها في اخر السنة صدق
حصول قراءتها ولم يلزم الشرط فتعين المسالة التاسعة اتفق الفقهاء
على الاستثناء لان يقول تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ووجه
الدليل منه في غاية الاشكال فان الا تعين للتعليق وان المعروف تعين للتعليق
كما في الانشاء يدل على التعليق مطابقة ولا التزاما فلم يصح الاستثناء لان الشيء لا
يدل مطابقة ولا التزاما وطول الايام كان يكون الاستثناء لان هذه الاية ولا تكاد
تنضبط لتوجيه الدليل منها وليس فيها الا الاستثناء وان الناصبة لا الشرطية
ولا تنضبط ايضا هذا الاستثناء من اي شيء هو وما هو المستثنى منه فتاملها فهي
غاية الاشكال وهو الاصل في اشتراط المشيئة عند النطق بالافعال والجواب
ان يقول هذا استثناء من الاحوال والمستثنى حالة من الاحوال وهي محذوفة قبل
ان الناصبة وعاملة فيها اعني الحال عاملة في ان الناصبة وتقديره ولا تقولن لشيء
اني فاعل ذلك غدا في حالة من الاحوال الا معلقا بان يشاء الله ثم حذف معلقا
والباء من ان وهو يحذف معها كثيرا فيكون النهي المتقدم مع الا المتاخر قد حصر
القول في هذه الحال دون سائر الاحوال فيختص هذه الحال بالاباحة وغيرها بالتحريم
وترك المحرم واجب وليس ههنا شيء يترك به الحرام الا هذه الحال فيكون واجبة
فهذا مدرك الوجوب واما مدرك التعليق فهو كونه معلقا فانه يدل على انه يعلق
في تلك الحال فاذا قال له لا تخرج الا باصحابك فانه يعتقد الامر بالصحبة حالة الخروج
واستصحبهم معلقا مع ان الباء المحذوف [?] الامر بالتعليق على المشيئة بهذه الصيغة

عند الوعد بالأفعال فافهم ذلك فإنه من المواضع العسرة الفهم والتفريع
من هذا التقرير لو قال لامرأته علقت طلاقك على دخول الدار طلقت بدخول الدار كما لو
قال لها أنت طالق إن دخلت الدار ولو قال لها جعلت دخول الدار سببا لطلاقك
لم تطلق بدخول الدار إلا أن يريد بالجعل التعليق فإن صاحب الشرع جعل له أن يجعل دخول
الدار سببا لطلاق امرأته بطريق واحد وهو التعليق خاصة فإن أراد نصبه بغير التعليق
كما جعل صاحب الشرع الزوال سببا لوجوب الظهر والهلال سببا لوجوب الصوم
فليس له ذلك فافهم ذلك. المسألة العاشرة قد يذكر الشرط للتعليل دون
التعليق وضابطه أمران المناسبة وعدم استحالة الشروط عند انتفائه فيعلم أنه
ليس بشرط مثاله قوله تعالى واشكروا الله إن كنتم إياه تعبدون وشكر الله واجب
مع العبادة ومع عدمها ومعنى الكلام أنكم موصوفون بصفة تحث على الشكر وتبعث
عليه وهي العبادة والدليل على تعليله ذلك فإنه متيسر لوجود شرطه عند تم ومنه
قوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه معناه أن التصديق بالوعد
والوعيد في ذلك حاث عليه وإلا فالكفار مخاطبون بفروع الشريعة على الصحيح ويؤمروا
بإكرام الضيف مع عدم هذا الشرط وهو كثير في الكتاب والسنة ومنه قولك
اطعني إن كنت ابني لست تشك في بنوته بل تنبهه على الصفة الباعثة على الطاعة
المسألة الحادية عشر قوله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء إن اتقيتن فلا
تخضعن بالقول قال جماعة من أرباب علم البيان والمفسرين إن الوقف عند قوله لستن كأحد
من النساء ويبتدأ بالشرط ويكون جوابه ما بعده فلا تخضعن بالقول دون ما قبله لأن حكم
الله تعالى بتفضيلهن على النساء مطلقا من غير شرط وهو اللائق بمدحهن ويكون
جواب الشرط ما بعده ويستقيم اللفظ والمعنى. المسألة الثانية عشر يجوز حذف
جواب الشرط إذا كان في الكلام ما يدل عليه فيجعل الدليل يسمى الجواب وليس هو الجواب
قوله تعالى وإن يكذبوك فقد كذبت رسل من قبلك فإن تكذيب من قبله لا يتوقف
على هذا الشرط بل سبق وتقدم وتقدير الجواب وإن يكذبوك فتسل فقد كذبت رسل

من قبلك فكذب من قبله دليل تسليته وسبب تسليته فأقيم مقامه وإلا فالماضي
لا يعلق على المستقبل ونظائره كثيرة في كتاب الله تعالى. المسألة الثالثة عشر
جرت عادة الفقهاء والأصوليين بحمل العموم على عمومه دون سببه وهو المشهور في
المسائل فيستدلون أبدا بظاهر العموم وإن كان في غير مورد السبب وقد كان
الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول يجب أن يستثنى من ذلك ما إذا كان السبب
شرطا نحو قوله تعالى إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفورا فالأوابون عام في
كل أواب ماضيا أو حاضرا أو مستقبلا قال رحمه الله فيجب في هذا العموم أن
يخصص بنا لأن القاعدة الشرعية أن صلاحنا لا يكون سببا للمغفرة في حق غيرنا
من الأمم ومن تأمل القواعد قطع بذلك فيتعين أن يكون التقدير إن تكونوا صالحين فإنه
كان للأوابين منكم غفورا. المسألة الرابعة عشر جرت عادة الفقهاء
في العبارات هل هي على التخيير أو على الترتيب أن يقولوا إذا ورد النص بصيغة أو
فهي على التخيير كقوله تعالى تحرير رقبة أو إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم وإن كان
النص بصيغة من الشرطية فهي على الترتيب كقوله تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين
متتابعين فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينا ولا يكاد يوجد فقيها ينازع في هذا
وهو غير صحيح بل يتعين أن يقتصر بذلك على ما دون أن يكون قوله تعالى فإن لم يكونا رجلين
فرجل وامرأتان أن لا تجوز شهادتهما في طرد أمر ليس إلا عند عدم الرجلين وقد
أجمعت الأمة على جوازه عند وجود الرجلين وأن عدمهما ليس شرطا فيستفاد
من هذه الآية سؤالان عظيمان أحدهما أن الصيغة لا تقتضي الترتيب والثاني
أنه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وهو خلاف الشرط وهو ههنا كذلك ونظيره
قولنا إن لم يكن العدد زوجا فهو فرد وإن لم يكن فردا فهو زوج مع أنه لا يتوقف
العدد الزوج على عدم الفرد ولا الفرد على عدم الزوج بل هو واجب الثبوت
في نفسه وهذا الإلزام لازم لهذا الشرط وهو قولنا إن لم يكن العدد زوجا فإن كان
العدد زوجا كانت الخمسة فردا قطعا فإن وجود الزوجية في العدد لا ينافي الفردية فيه

ووجود القرديه فيه لا ينافي الزوجية فيه فعدم هذا الشرط لا اثر له البتة في عدم هذا
المشروط وقولنا ان لم يكن هذا جمادا فهو اما نبات او حيوان وان لم يكن هذا الحيوان
ناطقا فهو بهيم مع ان البهيم في نفسه لا يتوقف على عدم الناطق بل اذا فرض الناطق
ناطقا كان البهيم بهيما بالضرورة ونحو هذا اعلم ان نظائره كثيرة جدا ولا شرطية فيها ولا
يلزم فيها من عدم الشرط عدم المشروط بل المشروط حاصل في نفسه ووقع سواء.
وجد هذا الشرط ام لا فان قلت عدم الزوجية عن العدد شرط في ثبوت القردية
له فلو كان زوجا لم تثبت له القردية فقد لزم من عدم الشرط عدم المشروط وكذلك
بقية النظائر قلت ليس مراد الناس من هذه الاطلاقات اثبات شرطية
عدم الزوجية في القردية بل الزوج زوج في نفسه كان من غير شرط وكذلك الفرد
ولا يقول بشرط في كون الغير زوجا عدم القردية عنها فانها لا تقبل القردية
البتة فكيف يتوهم الشرطية والاشتراط في موطن العقل قاطع وجازم بثبوت ذلك
المعنى في نفسه وجوبا دائما وانما يقصد العقلاء ذلك في الموطن الذي يقبل التفصيل
بل مقصود الناس في هذه الموارد بيان انحصار تلك المادة في المذكور فانك تقول
ان اسم الفرد يعني العدد محصورا في الزوج وان اسم الزوج بمعنى ان لم يكن الواقع من
العدد ما هو زوج فمعناه ان يكون الواقع ما هو فرد ولا حاجة لذلك فلا يقولون ذلك الا
في موطن يصح فيه الحصر فلا يقولون ان لم يكن انسانا فهو فرس لعدم انحصار الباقي
من الحيوان بعد الانسان في الفرس ولو كان المقصود ما ذكرتموه من الشرطية لكان
الكلام صحيحا فان عدم الانسانية شرط في الفرسية لتعذر اجتماعهما بل لما كان
المقصود بيان الحصر بطل الكلام لعدم الحصر في المذكور فتامل هذا الموضع فهو
صعب دقيق وعلى هذا يحوز المراد في الاية انحصار الحجة التامة من الشهادة بعد
الطلب في الرجل والمراتين فانه لا حجة تامة من الشهادة في الشريعة الا الرجلين والرجل
والمراتين هذا هو المجمع عليه واما شهادة الصبيان وشهادة المراتين وحدهما فيما يتعذر
فيه كالولادة فهذه الاية حجة على بطلانها لدلالتها على الحصر في الرجل والمراتين الا ان قال

دشهادة اربع نسوة
عند الشافعي

ان الاية انما سيقت في اثبات الديون والاموال وجميع هذه الصور في احكام الابدان
فالحصر حق في الاموال ولم يخالفه احد ولا يدل على بطلان هذه الصور واما الشهادة
واليمين والنكول وغير ذلك فلم يحصل فيه الحجة من الشهادة بل لا شهادة فيه البتة كاليمين
والنكول او بعضه شهادة فقط كالشاهد واليمين فلا توجد حجة تامة مجمع عليها
الا تبينك الحجار فاذا فرض عدم احدهما تعين الحصر في الاخرى واذا اوضح لك
ان الشرط قد يستعمل للترتيب فكذلك يستعمل في اثبات الحصر والحل حقيقة
لغوية فلكون التعليق اعم من الدلالة على الترتيب والدال على الاعم غير دال على
الاخص فالحيوان لا يدل على الانسان والانسان لا يدل على الرجل والرجل لا يدل
على المومن فلا يستعمل الاسد لا يصيغة التعليق التي هي اعم من الترتيب
على الترتيب بل لا بد من قرائن اخرى انضمام يضاف لصيغة التعليق حتى تفيد
الترتيب وان ضابط ما يتوقف عليه المشروط على الشرط الشرط الذي لا يراد به
الحصر اما متى اريد الحصر فلا فافهم هذا الموضع فهو من نفائس المباحث وفيه
التنبيه على انه لا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط وان اسند لا القضايا به
على الترتيب لا يصح كما وضح لك بيانه والله اعلم الفرق الخامس
بين قاعدتي الشرط والاستثناء في الشريعة ولسان العرب في ان الشرط لا يجوز
ان يستثنى في التطويل في الزمان ويجوز في الاستثناء ذلك على قول وان الاستثناء
لا يجوز في الشريعة ولا في لسان العرب ان يرفع جميع المنطوق به ويبطل حكمه
كقوله عبدي حر الا عشرة بالاجماع ويجوز ان يدخل الشرط في كلام يبطل جميعه بالاجماع
كقوله انت طالق ان دخلت فلا يدخل واحد منهن فيبطل جميع الطلاق وهو والد
بنين يقسم ان اطاعوا الله او ان جاؤوا فلا يجيء احد فيبطل جميع الامر لمكان هذا
الشرط ولولا هذا الشرط لعم الحكم الجميع فقد بان الشرط والاستثناء في هذه
الاحكام والفرق وبعد اشتراكهما في ان كل واحد منهما فضلة في الكلام ويتم الكلام
دونه فيتبعي ان يمتنع ابطال جميع الحكم فيهما لحصول المعنى اللغوي او يجوز فيهما

الخامس

[illegible]

تسويه بين الباقي لكن الفرق ان الاستثناء يخرج من الكلام ما ليس بمراد عما هو مراد
فيفهم عن المراد ولعله لو بقي مع المراد لم يحصل الحكم واما الشروط اللغوية فهي اسباب
كما تقدم بيانه والسبب يقتضي لمقصد الكلام وهو المصلحة التي لاجلها نصبه شرطا
وجعل عدمه مؤثرا في العدم فاذا كان متمما لمقصد الكلام والمقاصد بيانها
بجميع النطق بها وبيانها ان يتم جميع الجمل بتيسر المصلحة ذلك المقصد بخلاف
الاستثناء اذا لم يتجاوزه لم يفت مقصد بل حصل ما ليس بمقصد وذلك فرق
عظيم واما ابطال جميع الكلام بالشرط فلان الابطال حالة النطق غير معلوم فقد
يقع الشرط في الجميع فلا يبطل من الكلام شيء وقد يفوت الشرط في الجميع فيبطل
الجميع وقد يفوت في البعض فيبطل البعض دون البعض وهذه الاقسام كلها
محتملة حالة النطق ولم يتعين منها الابطال لا للكل ولا للبعض بخلاف الاستثناء
الوارد على جميع الكلام بعد النطق به فيقدم ما على الهذر من القول وما لا فائدة
فيه ولا يقول احد ذلك في الشرط لعدم تعينه وهذا الفرق عظيم بينهما في
الابطال وعدمه وظهر الفرق بينهما في الثلاثة الاحكام الجائزة في الشرط الممتنعة
في الاستثناء لغة وشرعا الفرق السادس بين قاعدتي توقف
الحكم على سببه وتوقفه على شرطه فنقول اذا ورد الحكم مع وصفين ونص
صاحب الشرع من الحكم بدونهما باي طريق فيعلم ان احدهما سبب والاخر شرط
مع اشتراكهما في التوقف عليهما وانتفاء الحكم عند انتفاء كل واحد منهما كوجوب
الزكاة عند النصاب والحول لم يعلم ان النصاب سبب والحول شرط ولم لا
عكسه او سويتم والجواب ان الفرق بينهما يعلم بان الشرط مناسب
في غيره والسبب مناسب في ذاته فان النصاب مشتمل على الغنى ونعمة الملك
في نفسه والحول شرط لذلك مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في جميع
الحول وبسط ذلك بقاعدة وهي ان الشرع اذا رتب الحكم عقيب اوصاف
فان كانت كلها مناسبة فليحمل الجميع علة في ذاتها ولا يجعل بعضها شرطا

السادس

كوجوب القصاص مع القتل العمد العدوان المجموع علة وسبب لان الجميع مناسب في
ذاته وان كان البعض مناسبا في ذاته دون البعض فالمناسب في ذاته هو السبب
والمناسب في غيره هو الشرط كما تقدم مثاله فهذا ضابط الشرط والسبب والفرق
بينهما وتحريره الفرق السابع بين قاعدتي اجزاء العلة والعلل المجتمعة اذا
ورد الحكم عقيب اوصاف فبما نعلم انها اجزاء علة او انها علل مجتمعة واي فرق بينهما
والجواب ان الحكم اذا ثبت عقيب اوصاف فان رتبه صاحب الشرع
رتب ذلك الحكم مع كل وصف منها اذا انفرد فهذه علل مجتمعة كوجوب الوضوء
على من بال ولامس وامذى فان كل واحد منها اذا انفرد استقل بوجوب الوضوء
وكاجبار الاب لابنته معللا بالصغر والبكارة على الخلاف في ذلك فاذا اجتمعت
ترتب الحكم الذي هو الاجبار وان انفرد الصغر وحده ترتب الحكم والحجر في الصغيرة
الثيب على الخلاف في ذلك وتحجر البكر الكبيرة المعنسة على الخلاف وان وجدنا
صاحب الشرع لا يرتب الحكم مع واحد منها فليس هي علل واحدة مركبة من تلك
الاوصاف كالقتل العمد العدوان فهذا الفرق بين هاتين القاعدتين وبين
ضابطيهما وتحريرهما الفرق الثامن بين قاعدتي جزء العلة والشرط فان كل واحد
منهما يلزم من عدمه عدم الحكم ولا يلزم من وجوده وجود الحكم ولا عدمه فيلتبس
قاعدة جزء العلة بقاعدة الشرط والفرق بينهما ان الشرط مناسبته في غيره
كما تقدم تقريره في الحول في الزكاة وجزء العلة مناسبته في نفسه كجزء النصاب
مشتمل على جزء الغنى في ذاته وكاحد اوصاف القتل العمد العدوان مشتمل على
مناسبة العقوبة في ذاته فهذا الفرق كل واحد منهما يقتضي عليه بانه جزء علة
او شرط الفرق التاسع بين قاعدتي الشرط والمانع ان الشرط لا بد من عدمه
في الحكم وعدمه يوجب العدم في جميع الاحوال التي هو فيها شرط واما
المانع فهو وقع في الشرع على ثلاثة اقسام ما يمنع ابتداء الحكم وانتهاءه
كالرضاع فانه يمنع ابتداء النكاح ويقطع استمراره اذا طرا عليه بان يتزوجها

السابع

الثامن

التاسع

في المهد فمن رضع من أمه فتصير أجنبية فيبطل النكاح بينهما القسم الثاني يمنع ابتداء
دون استمراره كالاستبراء فإنه يمنع ابتداء العقد على المستبرأة فإن طرأ على النكاح
بأن يكون على الزنا فيجب استبراؤها على الزوج خشية اختلاط نسبه بالمتولد من
الزنا ولأنه يلاعن حينئذ إذا اعتزلها أن الولد من الزنا ويجب عليه الملاعنة ولا يبطل
النكاح فيمنع ابتداء النكاح فقط القسم الثالث مختلف فيه هل يلحق بالأول
فيمنع فيهما أو بالثاني فلا يمنع التمادي بخلاف المبادي وله صور الصورة الأولى
وجدان الماء يمنع من التيمم ابتداء فإن طرأ على التيمم هل يبطله أم لا خلاف بين العلماء
في ذلك الصورة الثانية الطول يمنع من نكاح الأمة ابتداء على الصحيح فإن طرأ الطول
بعد نكاح الأمة فهل يبطله أم لا خلاف الصورة الثالثة وضع اليد على الصيد
يمنع منه الإحرام ابتداء فإن تقدم وضع اليد على الصيد في ملكه ثم طرأ
الإحرام المانع فهل يمنع من استمرار وضع اليد على الصيد خلاف فقيل يجب إطلاقه

العاشر

وقيل لا يجب الفرق العاشر بين قاعدتي الشرط وعدم المانع فإن القاعدة
أن عدم المانع يعتبر في ترتب الحكم ووجود الشرط أيضا معتبر في ترتب الحكم مع
أن كل واحد منهما لا يلزم منه الحكم فقد يعدم الحيض ولا تجب الصلاة ويعدم الدين
ولا تجب الزكاة لانعدام الأول وعدم النصاب في الثاني فكلاهما يلزم من فقدانه
العدم ولا يلزم من تقرره وجود ولا عدم فما الفرق بينهما إلا لمناسب ولذلك لم أجد فقيها
إلا وهو يقول عدم المانع شرط ولا يفرق بين عدم المانع والشرط البتة وهذا ليس
بصحيح بل الفرق بينهما يظهر بتقرير قاعدة وهي أن كل مشكوك فيه ملغى في
الشريعة فإذا شككنا في السبب لم نرتب الحكم أو في الشرط لم نرتب الحكم أيضا
أو في المانع رتبنا الحكم فالأول كما إذا شك هل طلق أم لا فلا تنقطع العصمة فإن الطلاق
هو سبب زوال العصمة وقد شككنا فيه فنستصحب الحال المتقدمة وإذا
شككنا هل زالت الشمس أم لا لا تجب الظهر ونظائره كثيرة وأما الشرط
فكما إذا شككنا في الطهارة فإنا لا نقدم على الصلاة وأما المانع فكما إذا شككنا

في أن زيدا قبل وفاته ارتد أم لا فإنا نورث منه لأن الكفر مانع من الإرث وقد شككنا
فيه فنورث فهذه قاعدة مجمع عليها وهي أن كل مشكوك فيه يجعل كالمعدوم الذي
الذي يجزم بعدمه فإن قلت كيف تدعي الإجماع في هذه القاعدة ومذهب مالك
أن من شك في الحدث بعد تيقن الطهارة أن الوضوء يجب فلم يجعل مالك المشكوك فيه
كالمحقق العدم بل هذا مذهب الشافعي رضي الله عنهم أجمعين قلت القاعدة مجمع
عليها وإنما انعقد الإجماع ههنا على مخالفتها لأجل الإجماع على اعتبارها وبيان هذا
الكلام مع أنه مشكل ومناقض الظاهر أن الإجماع منعقد على شغل الذمة بالصلاة
والبراءة من الذمة من الواجب متوقف على سبب مبرئ إجماعا والقاعدة أن الشك في
الشرط يوجب الشك في المشروط ضرورة فالشك في الطهارة يوجب الشك في الصلاة
الواقعة سببا مبرئا فإن اعتبرنا هذه الصلاة سببا مبرئا كما قال الشافعي فقد
اعتبرنا المشكوك فيه ولم نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المتفق عليها
وإن اعتبرنا هذا الحدث المشكوك فيه كما قال مالك فقد اعتبرنا مشكوكا فيه ولم
نصيره كالمحقق العدم وهو خلاف القاعدة المجمع عليها فكلا المذهبين يلزم منه
مخالفة القاعدة فتعين الجزم بمخالفتها وأن هذا الفرع لا يساعد على إعمالها واعتبارها
من جميع الوجوه وأنه لا بد من مخالفتها من بعض الوجوه فمالك خالفها في الحدث
والشافعي في الصلاة التي هي سبب براءة الذمة لكن مذهب مالك أرجح إذ لا بد
من المخالفة لهذه القاعدة فإن الطهارة من باب الوسائل والصلاة من باب المقاصد
وانعقد الإجماع على أن الوسائل أخفض رتبة من المقاصد فكان الاعتناء بالصلاة وإلغاء
المشكوك فيه وهو السبب المبرئ منها أولى من رعاية الطهارة وإلغاء الحدث الرافع
لها فظهر أن هذا الفرع لا بد فيه من مخالفة هذه القاعدة جزما فلذلك انعقد الإجماع
على مخالفتها لأجل اعتبارها بحسب الإمكان وإنما بقي النظر أي مخالفتها من أي الوجوه
أولى وقد ظهر أن مذهب مالك أرجح في مخالفتها فظهر حينئذ أن القاعدة مجمع عليها
وأن الضرورة دعت لمخالفتها في هذا الفرع وتعذر مراعاتها إذا تقرر هذا فلنعد

فيقول لو كان عدم المانع شرطاً لاجتمع النقيضان فيما إذا شككنا في طريان المانع
بيانه أن القاعدة أن الشك في أحد النقيضين يوجب الشك في النقيض الآخر بالضرورة
فمن شك في وجود زيد في الدار فقد شك في عدمه من الدار بالضرورة فالشك
في أحد النقيضين يوجب الشك في النقيض الآخر فإذا شككنا في وجود
المانع فقد شككنا في عدمه بالضرورة وعدمه شرط عند هذا القائل فيلزم أن
قد شككنا في الشرط أيضاً فإذا اجتمع الشك في المانع والشرط اقتضى شكنا
في الشرط الذي هو عدم المانع أن لا يترتب الحكم بناء على ما تقدم واقتضى شكنا
في المانع أن يترتب بناء على ما تقدم من القاعدة فيترتب الحكم ولا يترتب وذلك
جمع بين النقيضين وإنما جاءنا هذا المحال من اعتقادنا أن عدم المانع شرط فيجب أن
نعتقد أنه ليس بشرط وإذا لم يكن شرطاً ظهر الفرق بين عدم المانع والشرط
وهو المطلوب. الفرق الحادي عشر بين قاعدة تداخل أجزاء المشروط مع
الشروط وبين تداخل المسببات مع الأسباب بسبب المثال يحصل البحث
في ذلك فإذا قال إن دخلت فأنت طالق وأنت علي كظهر أمي فدخلت لزمه
الطلاق وبانت منه به وحرمت عليه به ولزمه الظهار أيضاً فإذا عقد عليها
لا يطأها حتى يكفر وإذا قال لها أنت طالق ثلاثاً وأنت علي كظهر أمي لم يلزمه الظهار
لأنه قد تقدمه تحريمها بالطلاق فهو صادق في لفظ التحريم بالظهار فلا يلزمه كفارة
لأن الكفارة إنما وجبت لكذبه كما تقدم أول الكتاب في الفرق بين الإنشاء والخبر
مع الصورتين بعدم التحريم ولزوم الظهار في إحدى الصورتين دون الأخرى والسر
في ذلك الفرق بين قاعدة ترتب المشروطات مع الشروط وترتب المسببات
مع الأسباب وذلك أن القائل إذا قال إن دخلت الدار فأنت طالق وعبدي
حر فدخل الدار فإنه لا يمكننا أن نقول لزمه الطلاق قبل العتق ولا العتق قبل
الطلاق بل وقعا مرتبين على الشرط الذي هو دخول الدار من غير ترتيب فلم
نقض بتقدم أحدهما ولو قال لعبده أنت حر ثم قال لامرأته أنت طالق لحكمنا بأنه طلق

الحادي عشر

بعد العتق فإن العتق متقدم لأن تقدم سبب العتق الذي هو قوله أنت حر اقتضى تقدم
العتق لأجل تقدم سببه فلذلك إذا قال إن دخلت فأنت طالق وأنت علي كظهر أمي لا نقول
إن الطلاق متقدم على الظهار حتى يمنعه بل الشرط اقتضاهما اقتضاءً واحداً فلا ترتيب
في ذلك بخلاف قوله أنت طالق ثلاثاً وأنت علي كظهر أمي تقدم سبب التحريم الذي هو الطلاق
الثلاث فقضينا بتقدمه على الظهار فمنعه فظهر الفرق بين ترتيب أجزاء الشرط ومسببات
الأسباب وإنما نظير المشروطات بشرط واحد المسببات لسبب واحد لا
المسببات لأسباب عديدة كما نقول إذا قال أنت طالق ثلاثاً فهذا اللفظ سبب
تحريمها إلا بعد زوج وسبب لإباحة أختها ولا نقول إن أحد الحكمين متقدم
على الآخر ولا بعده. الفرق الثاني عشر بين قاعدة الترتيب بالأدوات اللفظية
والترتيب بالحقيقة الزمانية فقد التبس الفرق بينهما على جمع من الفضلاء وقد وقع
بسبب ذلك بناء على اللبس بينهما وتحقيق الفرق أن الزمان أجزاؤه سيالة مترتبة
بذاتها عقلاً مستحيلة الاجتماع فلا يتصور أن يوجد أمس الدابر مع اليوم الحاضر
ولا أول النهار مع آخره ولا جزء من أجزاء الزمان وإن قل مع غيره من الأجزاء الزمانية
وإذا كان الزمان مترتب الأجزاء فالأفعال والأقوال الواقعة في الزمان ومقتضية
على أجزائه فالواقع في الزمان الماضي من الأقوال والأفعال متقدم على الواقع في
الحاضر والمستقبل والواقع منها في الحاضر متأخر عن الماضي ومتقدم على المستقبل
وكذلك القول في كل جزء من أجزاء الزمان إذا اشتمل على قول أو فعل كان ذلك
القول أو الفعل متقدماً على الواقع في الزمان الذي بعده ومتأخراً عن الواقع
في الزمان الذي قبله فظهر أن ترتيب أجزاء الزمان يقتضي ترتيب الأقوال والأفعال
الواقعة فيها وأن الواقع في المترتب مترتب عقلاً لا بوضع لغوي اقتضى ذلك
بل ذلك بالعقل الصرف وأما الترتيب بالأدوات اللفظية فهو بالفاء وثم
وحتى والسين وسوف ولا ولن ولم ولما ونحوها فإذا قلت قام زيد فعمرو كان
قيام زيد متقدماً على قيام عمرو وإذا قلت ثم عمرو فكذلك مع تراخ أو قام القوم حتى عمرو يقتضي

الثاني عشر

ايضا نحو قام عمرو بسبب ان حتى حرف غاية والفعل على ان الفعل لا بد ان ينقضي قبل الغاية

ثم يتصل اليها كقولك سرت حتى طلع الفجر فالسير انقضى قبل الفجر ومتكرر الى طلوع الفجر

وكذلك سائر جميع الغايات فاذا كان قيام عمرو غاية وغاية الشيء طرفه وآخره فيكون

متاخرا عن الاول ضرورة واذا قلت سيقوم زيد وسوف يقوم عمرو كان قيام زيد قبل

قيام عمرو وعمرو بعده لان سوف اكثر تنفيسا من السين واذا قلت لم يقم زيد ولا يقوم

عمرو او لن يقوم كان عدم قيام زيد في الماضي وعدم قيام عمرو في المستقبل فقد ترتب

العدمان بسبب ان لن ولا موضوعين لنفي المستقبل ولم ولما موضوعان لنفي الماضي

وما وليس موضوعان لنفي الحال ولما كان الماضي والحال والمستقبل مترتبة كان اللفظ الدال

على وقوع الفعل في واحد منها دالا على الترتيب بالنسبة الى الآخر فاعلم ذلك فهذا

هو الترتيب الذي لا يستقل العقل به بل يستفاد من الوضع اللغوي اذا تقرر الفرق

بين الترتيب بالحقيقة الزمانية وبين الترتيب بالادوات اللفظية فاذكر بيان

مسائل دالة على ما بين القاعدتين ووجه الصواب في تلك المسائل من فوائد القواعد

ونحو العلماء المسئلة الاولى قال مالك رحمه الله اذا قال لغير المدخول بها

انت طالق انت طالق انت طالق لزمه الطلاق الثلاث وقال ان نوى لا يلزمه الا طلقة

وكذلك وهو الحق واصول الامام تقتضي انه اذا قال انت طالق ثم انت طالق او انت

طالق في غير المدخول لا يلزمه الا طلقة قال مالك رحمه الله في النسق بالواو اشكال

يحصل فيها وقف ولم يوقف ان فعل لا يلزم في الواو الا طلقة واحدة وهو الحق

بسبب ان الزمان يقتضي الترتيب كما تقدم فقد بانت بالطلقة الاولى فلا يلحقها

بالطلقة الثانية فلا يلزم [illegible] انت طالق يقتضي ان تبين في

الواو واشكال اصلا بل الحرم بعدم ما نطق به بناء على ما نطق به بعدها فيستوي

فلا يلزمه غير الاول المعطوف عليها بالواو دون المعطوفة بالواو فهذا هو الحق

المقطوع به الذي لا ينبغي مخالفته واما قول الاصحاب انه طلق الاول ثم لم تسرح

بعد ذلك او بالقياس على قوله انت طالق ثلاثا فان ينقضي به هذا المعنى انه يلزمه

حاشية
نص جماعة من النحاة ان حتى بمعنى
الواو بعد الجمع من غير ترتيب
ولو بها للغاية لا ساعد فيها ذلك
لان معنى الغاية ان الحكم لا يتجاوز
ما دخلت عليه مع المدخول قبله
فتأمل

وربما اختلفت فيه اللغات
وربما يسند لك بالفعل العرفي
والعقل لا يقبل الاختلاف
ولا التبدل

الثلاث لانها بانت بقوله انت طالق فلا يلزمه بعد ذلك بقوله ثلاثا شيء والجواب عن

الاول ان الكلام في هذه المسئلة مع عدم النية فهو لم ينو ثم فسر لا يستقيم بل لو نوى العقد

الاجماع منا الا ما من على لزوم ما نواه فهذا المدرك باطل قطعا واما القياس على قوله

مع عدم نيته انت طالق ثلاثا فباطل بسبب فرق عظيم ماخوذ من قاعدة نقلية لغوية

وهي ان كل لفظ لا يستقل بنفسه اذا لحق لفظا مستقلا بنفسه صار المستقل

بنفسه غير مستقل بنفسه ولهذه القاعدة عشر مثل المثال الاول اذا قال

له عندي عشرة الا اثنين لا يلزمه الا ثمانية مع ان الاقرار عند الحكام في غاية الضيق والحرج

ولا يعمل فيها النيات ولا المجازات وما سببه الا ان قوله عندي عشرة وان كان كلاما

مستقلا بنفسه غير انه لحقه قوله الا اثنين وهو كلام لو نطق به وحده لم يستقل

بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع اقرارا بالثمانية فقط ولغى

اعتبار اللفظ الاول على تقدير الاستقلال المثال الثاني قول الحالف والله

لا لبست ثوبا كتانا لا يحنث بغير الكتان اجماعا مع ان قوله لا لبست ثوبا عام في

ثياب الكتان وغيرها فاذا نطق بقوله كتانا وهو صفة العموم بعد النفي اقتضت

التخصيص ولا يبقى له ان يحنث الا بثياب الكتان وحدها بسبب ان قوله لا لبست

ثوبا وان كان كلاما مستقلا بنفسه غير انه لحقه كتانا وهو لفظ مفرد لا يستقل

بنفسه فصار الاول غير مستقل بنفسه وصار المجموع لا يفيد الا ثياب الكتان

وغير ثياب الكتان لم ينطق بها بطريق من الطرق فلا يحنث بها المثال الثالث

قول القائل والله لا كلمته حتى يعطيني حقي فاعطاه حقه ثم كلمه لا يحنث اجماعا بسبب

ان قوله لا كلمته وان كان يقتضي استغراق الازمان الى آخر العمر فقد قوله حتى يعطيني

حقي وهو لفظ لو نطق به وحده لم يستقل بنفسه فلحق ما هو مستقل بنفسه

فصيره غير مستقل بنفسه وصار المجموع يقتضي نفي الكلام الى هذه الغاية

فقط وما عداها لا يدخل في اليمين البتة باللفظ من غير نية المثال الرابع

قوله والله لا كلمته [illegible] او انت طالق ثلاثا ان دخلت الدار لا يلزمه شيء قبل دخول

الدار طالق اجماعا بسبب ان قوله انت طالق ثلاثا ما دام كلاما لا يستقل بنفسه
لانه ملحوق بما لا يستقل بنفسه فصار غير مستقل بنفسه المسألة الخامسة
لو قال اقتلوا المشركين في شهر رمضان لاختص قتلهم برمضان ولولا تقييده بذلك
لقتلوا في جميع السنة فصار المجرور لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل
بنفسه وخصصه المسألة السادسة لو قال اقتلوا المشركين امام زيد
لاختص قتلهم بتلك الجهة ومن وجد في غيرها لا يقتل لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول
غير مستقل بنفسه المسألة السابعة لو قال اقتلوا المشركين عراة لاختص
قتلهم بحالة العري ولولا تقييده لقتلوا في جميع الاحوال لكنه لما لم يكن الا مستقلا
بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه المسألة الثامنة ليقتل المشركون وزيدا
اي مع زيد فلا يقتلون الا اذا وجد معه والفعل قبل ذلك كان يقتضي قتلا مطلقا
لكنه لما لم يكن الا مستقلا بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه المسألة التاسعة
اقتلوا المشركين ابتغاء العصمة فلا يقتلون لغير هذه العلة ولا بدونها وكان قبل ذلك
يقتلون مطلقا لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول غير مستقل بنفسه المسألة
العاشرة اقتلوا المشركين طلوع الفجر فيمتنع قتلهم في غير هذا الظرف وكانوا
يقتلون قبل هذا القيد في جميع الظروف لكنه لما لم يستقل بنفسه صير الاول
غير مستقل بنفسه وكذلك البدل والتمييز فهذه عشر الشرط والغاية
والاستثناء والصفة وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والمفعول معه
والمفعول من اجله والحال والبدل والتمييز اذا صحت هذه القاعدة فقوله اذا
قال انت طالق ثلاثا ان لا يقبل الا يستقل بنفسه فصير الاول غير مستقل
بنفسه فلا يلزمه شيء قبل النطق بقوله وقوله انت طالق وانت طالق
الثاني مستقل بنفسه فلا يحكم على الاول بالاضعاف والابطال بسبب الاول
قبل النطق بالثاني فلا يلزم الثاني شيء وهذا امر عظيم ومع هذا الفرق لا يبقى للقياس
فظهر ان هذه المسألة في غاية الاشكال في مذهب مالك وينبغي لو قضى بها قاض نقض قضاؤه

تال

ويمتنع التعليق فيها لوضوح بطلانها المسألة الثانية ما روي ان خطيبا قال
عند رسول الله صلى الله عليه وسلم من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما
فقد غوى فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس خطيب القوم انت فاستدل
بهذا الحديث من يقول الواو للترتيب ولا دليل فيه لان رسول الله صلى الله عليه
وسلم امره بان يرتب بالحقيقة الزمانية وان ينطق بلفظ الله اولا ثم يذكر
الرسول عليه السلام بما يحصل الترتيب بالتقديم الدال على الاهتمام والتعظيم وقد
فات بسبب جمعهما في الضمير فلذلك ذمه لا لانه لم ينطق بالواو فسقط الاستدلال
بهذا الحديث المسألة الثالثة قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال
الصحابة رضوان الله عليهم بم نبدأ فقال ابدأوا بما بدأ الله به فاستدل من يقول الواو للترتيب بقولهم
ولا حجة فيه لان البداءة صدقت بالتقديم لا بالحقيقة الزمانية المجمع عليها فلم قال
هذا المستدل بان البداءة مضافة لمادة من الواو الفرق الثالث عشر

الثالث عشر

بين قاعدة فرض الكفاية وفرض العين وضابط كل واحد منهما وحقيقته بحيث
لا يلتبس بغيره فنقول الافعال قسمان منها ما تتكرر مصلحته بتكرره ومنها
ما لا تتكرر مصلحته بتكرره فالقسم الاول شرعه صاحب الشرع على الاعيان
تكثيرا للمصلحة بتكرر ذلك الفعل كالصلاة فان مصلحتها الخضوع لله تعالى
وتعظيمه ومناجاته والتذلل له والمثول بين يديه والتفهم لخطابه والتأدب
بآدابه وهذه المصالح تتكرر كلما تكررت الصلاة والقسم الثاني كانقاذ الغريق
اذا شاله انسان فالنازل بعد ذلك الى البحر لا يحصل شيئا من المصلحة فجعله صاحب
الشرع على الكفاية نفيا للعبث في الافعال وكذلك كسوة العريان واطعام
الجوعان ونحوهما فهذا هو ضابط القاعدتين وبه يعرفان واذا تقرر هذا فلنحقق
القاعدتين بمسائل المسألة الاولى ان الكفاية والاعيان كما تتصور في الواجبات
تتصور في المندوبات فالاذان والاقامة والتسليم والتشميت وما يفعل
بالاموات من المندوبات فهذه على الكفاية والذي على الاعيان كالوتر والفجر

وصيام الايام الفاضلة وصلاة العيدين والطواف في غير النسك والصدقات
المسئلة الثانية يقع في سقوط المأمور به على الكفاية بظن الفعل لا وقوعه
تحقيقا فاذا غلب على ظن هذه الطائفة ان تلك فعلت سقط عن هذه واذا غلب
على ظن تلك ان هذه فعلت سقط عن تلك وان غلب على ظن كل واحدة منهما (فعل الاخرى)
سقط الفعل عنهما سؤال اذا كان الوجوب متقررا على جميع الطوائف
فكيف سقط عمن لم يفعل بفعل غيره مع ان فرض الكفاية يقع في الفعل
البدني والقاعدة ان الافعال البدنية لا يجزئ فيها احد عن احد ومن ها هنا امتنعت صلاة
الجنازة والجهاد مثلا ولنفس تسوية الشرع بين من فعل ومن لم يفعل جوابه
ان السقوط ها هنا ليس بنيابة الغير كما في المسائل في القاعدة بل من قاعدة اخرى
وهي سقوط الوجوب عن المكلف لعدم حكمة الوجوب لا لان الغير ناب عن غيره
فاذا شال زيد الغريق سقط عن جميع الناس الوجوب لانه لو نزل لعدم حكمته
لان الحكمة حفظ حق الغريق وقد حصلت فلم يبق بعد ذلك حكمة الوجوب
لا طلبا فهذا هو سبب السقوط عن غير الفاعل لا النيابة فسبب السقوط عن
الفاعل فعله وعن غير الفاعل المعنى المذكور واما التسوية بين الفاعل وغير الفاعل فذلك
الا في معنى السقوط لا في الثواب بل الفاعل يثاب وغير الفاعل لا ثواب له على
فعل الغير نعم ان كان نوى الفعل فله ثواب نيته المسئلة الثالثة نقل
صاحب الطراز ان اللاحق بالمجاهدين وقد كان سقط الفرض عنه يقع فعله واجبا
بعد ما لم يكن واجبا عليه وطرد غيره القاعدة في جميع فروض الكفاية فمن يلحق
بمن تحرى الاموات من الاحياء والساعين في تحصيل العلم من الطلاب فان ذلك
الطالب يقع فعله واجبا وعلل ذلك بان مصلحة الوجوب لم تحصل بعد وما وقع
الا بفعل الجميع فوجب ان يكون فعل الجميع واجبا لان الوجوب يتبع المصالح ويختلف
ثوابهم بحسب مساعيهم سؤال هذه المسئلة تنقض لنا على حد الواجب
بان حده ما يذم تاركه وهذا اللاحق بالمجاهدين او غيرهم كان له الترك اجماعا غير ذم

ولا لوم ولا استحقاق عقاب ومع ذلك فقد وصفتم فعله بالوجوب فقد اجتمع الوجوب
وعدم الذم على الترك وذلك يناقض حدود الواجب كلها وهذا سؤال صعب ويلزم
اما بطلان تلك الحدود او بطلان هذه القاعدة والحق صعب جدا والجواب
عن هذا السؤال ان نقول الوجوب في هذه الصورة مشروط بالاتصال والاجتماع
مع الفاعلين ولا جرم ان ترك مع الاجتماع اثم والترك مع الاجتماع لا يتصور الا بترك
الجميع والعقاب حينئذ يتحقق فالقاعدة ان الوجوب المشروط بشرط ينتفي
عند انتفاء ذلك الشرط فاذا كان منفردا عنهم يكون شرط الوجوب مفقودا
فيذهب الوجوب ولا عجب ان يكون الوجوب مشروطا بشرط الاتصال ومفقودا
عند الانفصال كما نقول لو ان الصلاة بعضها فارقت وجب عليك الفعل وان
انفصل منها لا يجب الفعل فان عاد عادت وجب فان فارقها سقط كذلك
ابدا كذلك ها هنا متى اجتمع مع القوم الخارجين للجهاد تقرر الوجوب فاذا اراد
ان يفارقهم فله ذلك فاذا فارقهم بطل الوجوب كذلك ابدا فاندفع السؤال
فتامل ذلك فالسؤال جيد والجواب جيد المسئلة الرابعة يقتضي ما قررتم
من ضابط فاعل فرض الكفاية وفاعل فرض الاعيان ان تكون صلاة الجنازة فرض
كفاية وان شرع اعادتها كما قال الشافعي بان مصلحتها المغفرة للميت والحصول
والجواب ان مصلحة صلاة الجنازة اما المغفرة ظنا او قطعا والثاني باطل
لتعذره فتعين الاول وقد حصلت المغفرة ظنا بالطائفة الاولى فان الدعاء
مظنة الاجابة فاندرجت صلاة الجنازة في فروض الكفاية وامتنعت الاعادة
لحصول المصلحة التي هي منشأ الوجوب كما قال مالك رحمه الله ولم يبق الا
مصلحة تكثير الدعاء وهو مصلحة ندبية فعند ان الشافعي رحمه الله ساعد على
ان صلاة الجنازة لا يتنفل بها ولا تقع الا واجبة ولا تقع مندوبة اصلا فامتنعت
الاعادة وكانت هذه القاعدة وهو تعذر الندب فيها حجة على الفرق

الرابع عشر

الرابع عشر بين قاعدتي المشقة المسقطة للعبادة والمشقة التي لا تسقطها تحرير
الفرق بينهما ان المشاق قسمان احدهما لا تنفك عنه العبادة كالوضوء والغسل

في البرد والصوم في النهار الطويل والمخاطرة بالنفوس في الجهاد ونحو ذلك فهذا
القسم لا يوجب تخفيفا في العبادة لانه قرر معها وثانيها المشاق التي تنفك العبادة
عنه وهي ثلاثة انواع نوع في المرتبة العليا كالخوف على النفوس والاعضاء والمنافع
فيوجب التخفيف لان حفظ هذه الامور هو سبب مصالح الدنيا والاخرة فلو حصلنا
هذه العبادة لثوابها لذهب امثال هذه العبادة ونوع في المرتبة الدنيا كادنى
وجع في اصبع فتحصيل هذه العبادة اولى من درء هذه المشقة لشرف العبادة
وخسة هذه المشقة النوع الثالث مشقة بين هذين النوعين فما قرب من العليا
اوجب التخفيف وما قرب من الدنيا لم يوجبه وما توسط يختلف فيه لتجاذب الطرفين له
فعلى تحرير هاتين القاعدتين تتخرج الفتاوى في مشاق العبادات فائدة
قال بعض العلماء تختلف المشاق باختلاف رتب العبادات فما كان في نظر الشرع
اهم يشترط في اسقاطه اشد المشاق او اعمها فان العموم بمفرده يسقط الامر العظيم
كما سقط التطهير من الخبث في الصلاة التي هي افضل العبادات بسبب تكرار كون
المرضع ودم البراغيث وكما سقط الوضوء فيها بالتيمم لكثرة عدم الماء او الحاجة
اليه او العجز عن استعماله وما لم تعظم رتبته في نظر الشرع تؤثر فيه المشاق الخفيفة
وتحرير هاتين القاعدتين يطرد في الصلوات وغيرها من العبادات وابواب الفقه
فكما وجدت المشاق في الوضوء ثلاثة اقسام متفق على اعتباره ومتفق على عدم
اعتباره ومختلف فيه فكذلك نجده في الصوم والحج والامر بالمعروف والنهي
عن المنكر وتوقان الجائع للطعام عند حضور الصلاة والتأذي بالرياح الباردة
في الليلة الظلماء والمشي في الوحل وغضب الحكام وجوعهم المانعين من استيفاء
الفكر وغير ذلك وكذلك الغرر والجهالة في البيع ثلاثة اقسام واعتبر ذلك في
جميع ابواب الفقه سؤال ما ضابط المشقة المؤثرة في التخفيف من غيرها
فانا اذا سألنا الفقهاء يقولون ذلك يرجع الى العرف فيحيلون على غيرهم ويقولون
لا نحد ذلك ولم يبق بعد الفقهاء الا العوام والعوام لا يصح تقليدهم في الدين لان

الفقهاء من جملة اهل العرف فلو كان في العرف شيء لوجدوه معلوما لهم او متفقا جواب
هذا السؤال له موقع عند التحقيق وان كان سهلا في بادي الراي فينبغي ان يكون الجواب
عنه ان ما لم يرد فيه الشرع بتحديد يتعين تقريبه بقواعد الشرع لان التقريب خير
من التعطيل لما اعتبره الشرع فنقول على الفقيه ان يفحص عن ادنى مشاق تلك
العبادة المعينة فيحققه بنص او اجماع او استدلال ثم ما ورد عليه بعد ذلك
من المشاق مثل تلك المشقة او اعلى منها جعله مسقطا وان كان ادنى منها
لم يجعله مسقطا مثاله التأذي بالقمل في الحج مبيح للحلق بالحديث الوارد عن كعب
بن عجرة فاي مرض اذى مثله او ادنى منه اباح والا فلا والسفر مبيح للفطر
بالنص فيعتبر به غيره من المشاق سؤال اذا كان لا ضابط له ولا تحديد
وقع في الشرع على قسمين قسم اقتصر فيه على اصل المقصد وتعليله بتلك الحكمة كشرعه
عقدا او اشترط انه لا يلتفت في هذا الشرط مسمى الكتابة والاحتياج الى البيان فيها
في خصوص هذا الشرط وكذلك شروط السلم في سائر الاوصاف وانواع الحرف
يقتصر على مسماها دون مرتبة معينة منها والقسم الاخر ما وقع مسقطا للعبادات
لم يتعرض الشرع في اسقاطها بمسمى تلك المشاق بل لكل عبادة مرتبة معينة من مشاقها
المؤثرة في اسقاطها فما الفرق بين العبادات والمعاملات جوابه العبادات
مشتملة على مصالح العباد ومواهب ذي الجلال وسعادة الابد فلا يليق تفويتها
بمسمى المشقة مع يسارة احتمالها ولذلك كان ترك الترخص في كثير من العبادات
اولى ولان تعاطي العبادة مع المشقة ابلغ في اظهار الطواعية وابلغ في التقرب
ولذلك قال عليه السلام افضل العبادة احمزها اي اشقها وقال اجرك على قدر نصبك
واما المعاملات فتحصل مصالحها التي بذلت الاعواض فيها بسببها بمسمى حقائق
الشروط بل التزام غير ذلك يؤدي الى كثرة الخصام ونشر الفساد واظهار العناد
فلنحو تحرير هاتين القاعدتين الفرق بين قاعدة الصغائر وقاعدة الكبائر والفرق
بين قاعدة الكبائر وقاعدة الكفر وما الفرق بين اعلى رتب الصغائر وادنى رتب الكبائر

وما الفرق بين اعلا رتب الكبائر وادنى رتب الكفر وهذه مواضع شاقة الضبط عسرة
التحرير وفيها غوامض صعبة على الفقيه والمفتي عند حدوث النوازل في الفتاوى
والاقضية واعتبار حال الشهود في التجريح وعدمه واما الحصر في ذلك فما تيسر في ذلك
ومالا اعرفه ولم اجد احدا منه تخطى معرفة اشكاله ان معرفة الاشكال علم في نفسه
وفتح من الله تعالى فاقول ان العلماء اختلفوا فيها هل جميع بعض الذنوب والمعاصي
ام كبائر فقال امام الحرمين وغيره ان كل معصية كبيرة نظرا الى من عصي بها وكراهة ان
تسمى معصية الله صغيرة اجلالا لله تعالى وتعظيما لحدوده مع انهم اتفقوا في الجرح
انه لا يكون بمطلق المعصية وان من الذنوب ما يكون قادحا في العدالة ومنها ما لا يكون
قادحا هذا مجمع عليه وانما الخلاف في التسمية والاطلاق وقال جماعة بل الذنوب منقسمة
الى صغائر وكبائر وهذا هو الاظهر من جهة الكتاب والسنة والقواعد اما الكتاب
فقوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فجعل الكفر رتبة والفسوق يليه
والعصيان يلي الفسوق وهو الصغائر فجعل الاثم بين الكفر والكبائر والصغائر
وسمى بعض المعاصي فسقا دون البعض واما السنة فقوله عليه السلام الكبائر سبع وعدها
ولا يخصص الكبائر ببعض الذنوب واما القواعد فلان ما عظمت مفسدته احق بالتسمية
خصوصا باسم يخصه وعلى هذا فقول القائل ما عظمت مفسدتها والصغيرة ما قلت
مفسدتها فيكون ضابط ما ترد به الشهادة ان يحفظ ما وردت به السنة انه كبيرة
ويلحق به ما في معناه وما قصر عنه في المفسدة لا يقدح في الشهادة فورد في الحديث الصحيح
في مسلم وغيره انه عليه السلام قيل له ما الكبائر يا رسول الله فقال عليه السلام ان تجعل لله
تعالى ندا وهو خلقك قلت ثم اي قال ان تقتل ولدك خوفا ان يطعم معك قلت
ثم اي قال ان تزاني حليلة جارك وفي حديث اخر اجتنبوا السبع الموبقات قيل وما هن
يا رسول الله قال الشرك بالله والسحر وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل مال اليتيم
والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات واكل الربا وشهادة
الزور وفي بعض الاحاديث وعقوق الوالدين [illegible] والاستحلال ببيت الله الحرام وقال

٥٦

بعض العلماء كل ما نص الله تعالى عليه او رسوله صلى الله عليه وسلم او توعد عليه او رتب حدا او عقوبة
فهو كبيرة ويلحق به ما في معناه مما ساواه في المفسدة وثبت في الصحيح انه عليه السلام جعل القبلة
في الاجنبية صغيرة فيلحق بها ما في معناها فيكون صغيرة لا تقدح في العدالة الا ان يصر عليها فانه
لا كبيرة مع الاستغفار ولا صغيرة مع الاصرار [illegible] ما ضابط ما يعد من الاصرار
المصير الصغيرة كبيرة وما عدد التكرار المحصل لذلك وكذلك ما ضابط ما بين [illegible]
الملابسات المخلة بالشهادة كالاخلال بالتوبة وعدم [illegible] قال بعض العلماء
ينظر في ذلك الى ما يحصل من ملابسة الكبيرة من عدم الوثوق بها عليهم نظرا الى الصغيرة فمتى حصل
من تكرارها مع التهاون [illegible] عدم التوبة والندم ما يوجب عدم الوثوق به في دينه واقدامه
على الكذب في الشهادة فاجعل ذلك قادحا وما لا فلا وكذلك الامور المتباينة ومتى [illegible]
الصغيرة [illegible] التوبة والندم او من انواع [illegible] مع عدم اشتمال القلب على العزم
على العودة لا يقدح في الشهادة اذا تحرر [illegible] الكبائر من الصغائر وان ذلك
يرجع الى عظم المفسدة فيرجع الى الكفر ما يعلم الكفر من الكبائر فنقول اصل الكفر انتهاك
جانب الربوبية ولكن ليس ذلك على الاطلاق فقد يكون الانتهاك بالكبيرة او الصغيرة
وليس الكفر [illegible] الوصول الى ذلك خاصة من ذلك وتحريرها ان الكفر قسمان
متفق عليه ومختلف فيه هل هو كفر ام لا فالمتفق عليه نحو الشرك وجحد ما علم من الدين بالضرورة
كجحد وجوب الصلوات والصوم ونحوهما والكفر الفعلي نحو القاء المصحف في القاذورات
وجحد البعث او النبوات او وصفه تعالى بكونه لا يعلم او لا يريد او ليس بحي ونحوه
واما المختلف فيه فنحو التجسيم وان العبد يخلق افعاله او ان ارادة الله تعالى ليست بواجبة
النفوذ وانه تعالى في جهة ونحو ذلك من اعتقادات ارباب الاهواء [illegible] الشافعي
وابي حنيفة والاشعري والقاضي ابي بكر الباقلاني في [illegible] التكفير وعدمه وفي التكفير
[illegible] الصلاة قولان وقال مالك والشافعي ليس بكفر وقال ابن حنبل كفر وقال القاضي
ابو بكر من [illegible] فهو كافر لان تكفيرهم يلزم منه ابطال الشريعة لانهم اصلها
وعنهم اخذت وقال الشيخ ابو الحسن الاشعري ارادة الكفر كفر [illegible] الله

لغيره لانه اراد الكفر ومن شك بين القصد اما من غير نية بصدقه فهو كفر ولعل
عمرو بن العاص والاشعري يوافقانا في هذه الصورة ومن المجمع عليه فيما علمت قصة
ابليس وانه كفر بها وليس الكفر بسبب ترك السجود ومخالفة الامر والا لزم ان كل
عاص كافر وليس كذلك بل انما ذم ابليس بنسبته الله سبحانه وتعالى للتجوير وان امره بالسجود
من هو اولى ان يسجد له وان ذلك ليس عدلا لقوله انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين
فنسب الباري الى التجوير والسفه ومن نسب الله تعالى الى ذلك كفر فهذه الحجة على الله
هي سبب كفره لا يقال انما كفر بسبب التكبر على ادم لقوله انا خير منه فانه
كان يلزم ان كل متكبر كافر وليس كذلك بل من تكبر على الله تعالى وعن ان يكون مطيعا له
في اوامره فهو كافر بالكلية فعلى الفقيه ان يستقري كتب الفقهاء في المسائل التي يكفر بها
المتفق عليها والمختلف فيها فاذا حصل استقراؤه نظر الى اقربها الى عدم الكفر بالنظر
السديد ان كان من اهل النظر في هذه المسائل فانه ليس كل الفقهاء اهلا للنظر في
مسائل التكفير فاذا وضح له ذلك اعتقد حينئذ ان تلك الرتبة ادنى رتب التكفير وما دونها
اعلى رتب الكبائر وكذلك اذا استقرى الكبائر المتفق عليها والمختلف فيها
فاذا حصل استقراؤه نظر الى ادناها مفسدة جعلها ادنى رتب الكبائر والتي دونها هي
اعلى رتب الصغائر واكمل البحث في هذا الموطن في مسائل المسالة الاولى
اتفق الناس على ان السجود للصنم على وجه التذلل له والتعظيم كفر ولو وقع مثل ذلك
في حق الولد مع والده تعظيما له وتذللا او في حق العلماء والاولياء لم يكن كفرا
والفرق عسير فان قلت السجود للوالد والعالم بقصد التقرب الى الله
تعالى فلذلك لم يكن كفرا قلت وكذلك السجود للصنم فقد كانوا يقولون
ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى فصرحوا بقصد التقرب الى الله تعالى بذلك السجود
فان قلت ان الله تعالى امر بتعظيم الاباء والعلماء ولم يامر بتعظيم الاصنام
بل نهى عنه فلذلك كان كفرا قلت ان كان السجود ان في هذا بين
المسلمين مسنونا في المسجد استحال في عادة الله تعالى ان يامر بما هو كفر في بعض

المواطن لقوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر اي لا يشرعه دينا ومعناه ان العقل السليم
على فساد الكفر لا يوذن فيه ولا يشرع فلا يقال ان الله تعالى شرع ذلك في حق الاباء
والعلماء دون الاصنام وجميع الكفر في نفسه معلوم قبل الشرع وليست مستفادة
من عدم الشرع ولا يبطل جميعها بالشرع فلا يصير الكفر بالجحد الغير مستحل
وقد كان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يستشكل هذا المقام ويعظم الاشكال فيه
المسالة الثانية نسبة الافعال الى الكواكب اقسام احدها ان يقال انها مدبرة للعالم
وموجدة ما فيه ولا يشير الى اله ولا خفاء ان هذا كفر وثانيها ان يقال انها فاعلة
لاثار في هذا العالم والله سبحانه وتعالى هو الموجد الاعظم معها ويكون نسبتها للعالم
نسبة الحيوان الى افعاله على راي المعتزلة فقد قالت المعتزلة ان الحيوان يوجد افعاله
بقدرته مستقلا دون الله تعالى وان قدرة الله تعالى لا تتعلق بمقدوره فالقائل بان
الكواكب كذلك فهل لا يكفر كما لا يكفر المعتزلة على الصحيح من مذاهب العلماء وان اهل
القبلة لا يكفر احد منهم وهذا القول كان يختار الشيخ عز الدين بن عبد السلام ويقول الفرق
بين الكواكب والحيوانات فلا يكفر معتقد ان الانسان وغيره من الحيوان يخلق افعاله
لان التذلل والعبودية ظاهرة عليه فلا يحصل من ذلك شبهة الاختصاص بخاصية الربوبية
ويكفر معتقد ان الكواكب فعالة فعلا حقيقيا لانها في العالم العلوي واحوالها غائبة
عن البشر فربما ادى ذلك الى اعتقاد استقلالها وفتح باب الكفر المجمع عليه والضلال
وهذا كان يقوله بعض الفقهاء المعاصرين للشيخ عز الدين رحمه الله وثالثها
ان يقال انها فاعلة فعلا عاديا وان الله تعالى اجرى عادته ان يخلق عندها اذا اشكلت
بشكل مخصوص في افلاكها وتكون في احوالها وربط المسببات بها كحال الادوية
والاغذية في العالم السفلي باعتبار الربط العادي لا الفعل الحقيقي وهذا القسم
لم ار احدا كفر به بل اثم وخطا فقط فنادوا على ان الاستقراء لم يدل على ذلك
بل لو كان وقوع ذلك معها اكثريا غالبا كالادوية امكن اعتقاد ذلك وجوازه شرعا
بل وجدنا العادة غير منضبطة في ذلك ولا هي اكثرية فكان اعتقاد ذلك خطا

ثم اعتقد أن عقاراً معيناً يبرئ من الحمى ولم تدل التجربة على ذلك فإن هذا الاعتقاد يكون
جهلا الفرق الخامس عشر بين قاعدة الأمر المطلق وقاعدة مطلق الأمر وكذلك
الجرح والعلم المطلق ومطلق العلم والبيع المطلق ومطلق البيع وجميع من النظائر في هذه
المادة فالقاعدة أن نعبر وأن نتج هذه النظائر ونقرر أن نقول إذا أدخلنا الأمر المطلق
فقد أدخلنا الألف واللام على الأمر فيحصل بسبب ذلك العموم الشامل لجميع أفراد الأمر
بحيث لم يبق فرد إلا دخل فيه ثم وصفناه بعد ذلك بالإطلاق ومعناه أنه لم يقيد بقيد يوجب
تخصيصه من شرط أو صفة أو غير ذلك من اللواحق للعموم مما يوجب تخصيصه فيبقى على
عمومه فيحصل أن البيع لم يدخله تخصيص مع عمومه في نفسه أما إذا قلنا مطلق البيع فقد أشرنا
بقولنا مطلق إلى القدر المشترك بين جميع البياعات وهو مسمى البيع الذي يصدق بفرد من
أفراده ثم أضفنا هذا المطلق المشار إليه إلى البيع ليتميز عن مطلق الحيوان ومطلق الإنسان
ومطلقات جميع الحقائق فأضفناه للتمييز فقط وهو المشترك الحاصل الذي يصدق بفرد
واحد من أفراد البيع فظهر الفرق بين مطلق البيع والبيع المطلق فيصدق قولنا
إن مطلق البيع حلال إجماعا والبيع المطلق لم يثبت فيه الحل بالإجماع بل بعض
البياعات حرام إجماعا ويصدق أن زيدا حصل له مطلق المال ولو بفلس ولم يحصل المال
المطلق وهو جميع ما يتمول من الأموال التي لا نهاية لها وكذلك مطلق النعيم والنعيم
المطلق فالأول حاصل دون الثاني ونعلم بذلك الفرق في بقية النظائر الفرق
السادس عشر بين قاعدة أدلة مشروعية الأحكام وبين قاعدة أدلة وقوع الأحكام
فأدلة الأحكام محصورة شرعا تتوقف على الشارع وهي نحو العشرين وأدلة وقوع
الأحكام هي الأدلة الدالة على وقوع أسبابها وحصول شرائطها وانتفاء موانعها
فأدلة مشروعيتها الكتاب والسنة والقياس والإجماع والبراءة الأصلية وإجماع
المدينة وإجماع أهل الكوفة على رأي والاستحسان والاستصحاب والعصمة والأخذ
بالأخف وفعل الصحابي وفعل أبي بكر وعمر وفعل الخلفاء الأربعة وإجماعهم والإجماع
السكوتي وإجماع لا قائل بالفرق وقياس لا فارق ونحو ذلك مقرر في أصول الفقه

الخامس عشر

السادس عشر

وهي نحو العشرين يتوقف كل واحد منها على مدرك شرعي يدل على أن ذلك الدليل نصبه صاحب
الشرع لاستنباط الأحكام وأما أدلة وقوعها فهي غير محصورة فالزوال مثلا دليل مشروعيته
سببا ووجوب الظهر عنده قوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ودليل وقوع الزوال
وحصوله في العالم الآلات الدالة عليه وغير الآلات كالإصطرلاب والميزان وربع
الدائرة والشكازية والزرقالية والبنكامات والرخامة البسيطة والعيدان المركوزة
في الأرض وجميع آلات الظلال وآلات المياه كالطرجهارات وغيرها وآلات
الماء وآلات الزمان وعدد نفس الحيوان إذا قدر بقدر الساعات وغير ذلك
من الموضوعات والمخترعات التي لا نهاية لها وكذلك جميع الأسباب والشروط
والموانع لا تتوقف على نصب من جهة الشرع بل الموقوف هو سببية السبب
وشرطية الشرط ومانعية المانع أما وقوع هذه الأمور فلا يتوقف على نصب من جهة
صاحب الشرع ولا تنحصر تلك الأدلة في عدد ولا يمكن القضاء عليها بالتناهي الفرق
السابع عشر بين قاعدة الأدلة وبين قاعدة الحجاج أما الأدلة فقد تقدمت وتقدم انقسامها
إلى أدلة المشروعية وأدلة الوقوع وأما الحجاج فهي ما يقضي بها الحكام ولذلك قال
عليه السلام ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع فالحجاج
تتوقف على نصب من جهة صاحب الشرع وهي البينة والإقرار والشاهد
واليمين والشاهد والنكول واليمين والنكول والمرأتان واليمين والمرأتان والنكول
والمرأتان فيما تختص به النساء وأربع نسوة عند الشافعي وشهادة الصبيان ومجرد
التحالف عند مالك فيقسمان بعد أيمانهما بعد تساويهما عند مالك وكذلك الخوص
من الحجاج وهي التي يقضي بها الحكام فالحجاج أقل من الأدلة الدالة على المشروعية
وأدلة المشروعية أقل من أدلة الوقوع كما تقدم فانضبط هذه الثلاثة أنواع
موزعة في الشريعة على ثلاث طوائف فالأدلة يعتمد عليها المجتهدون والحجاج يعتمد
عليها الحكام والأسباب يعتمد عليها المكلفون كالزوال ورؤية الهلال ونحو ذلك الفرق
الثامن عشر بين قاعدة ما يكره أن يسوى قربة وقاعدة ما لا يكره أن يسوى قربة

السابع عشر

الثامن عشر

أن ينوي قسمان أحدهما النظر الأول المفضي إلى العلم بثبوت صانع العالم فإن هذا
النظر يتعذر الإجماع على أنه لا يمكن أن ينوي التقرب به فإن قصد التقرب إلى الله تعالى
بالفعل فرع اعتقاد وجوده وهو قبل النظر المحصل لذلك لا يعلم ذلك فيتعذر عليه
القصد للتقرب وهو من لم يشعر بحصول صفة كيف يتصور منه القصد
إلى إكرامه فالنظر الأول يستحيل فيه قصد القربة وثانيهما فعل الغير يشرع النية
فيه فإن النية مخصصة للفعل ببعض جهاته من الوصف والنقل وغير ذلك من رتب
العبادات وذلك يتعذر على الإنسان في فعل غيره بل إنما يتأتى منه ذلك في فعل نفسه
وما عدا هذين القسمين يمكن نيته ثم الذي لا يمكن نيته منه ما شرعت فيه النية ومنه
ما لم يشرع فيه النية فنقسم الشريعة بعد ذلك إلى مطلوب وغير مطلوب فغير
المطلوب لا ينوى من حيث هو غير مطلوب بل قد يقصد بالمباح التقوي على مطلوب كالقصد
بالنوم التقوي على قيام الليل فمن هذا الوجه يشرع نيته لا من جهة أنه مباح والمطلوب في الشرع
قسمان نواه وأوامر فالنواهي لا يحتاج منها إلى النية شرعا بل يخرج الإنسان عن عهدة
المنهي عنه بمجرد تركه وإن لم يشعر به فضلا عن القصد إليه نعم إن نوى بتركها
وجه الله تعالى حصل الثواب وصار الترك قربة وأما الأوامر فقسمان أحدهما
ما يكون صور أفعالها كافية في تحصيل مصالحها فلا يحتاج إلى النية كدفع الديون
ورد المغصوب ونفقات الزوجات والأقارب وعلف الدواب ونحو ذلك
فهذا القسم يستغنى عن النية شرعا فمن دفع دينه غافلا عن قصد التقرب أجزأ
عنه ولا يفتقر إلى إعادته مرة أخرى نعم إن قصد في هذه الصور كلها امتثال
أمر الله تعالى فيها حصل له الثواب وإلا فلا القسم الثاني ما لا يكون صورته
كافية في تحصيل مصلحته فهذا القسم هو المحتاج إلى النية كالعبادات فإن الصلاة
شرعت لتعظيم الرب تعالى وإجلاله والتعظيم إنما يحصل بالقصد ألا ترى
أنك لو صنعت ضيافة لإنسان فأكلها غيره من غير قصدك لكنت معظما للأول
دون الثاني بسبب قصدك فما لا قصد فيه لا تعظيم فيه فيلزم أن العبادات كلها

يشترط فيها القصد لأنها إنما شرعت لتعظيم الله تعالى فهذا هو ضابط ما تشرع النية فيه
وما لا يشرع وضابط ما يحتاج إلى النية مما لا يحتاج شرعا وهذه المباحث
مبسوطة في كتاب الأمنية في إدراك النية ومبسوطة أكثر من هذا وسيأتي
مسائل من هذا الباب إن شاء الله تعالى ولنذكر من هذا النوع أربع مسائل المسألة الأولى
تقدم أن الإنسان لا ينوي إلا فعل نفسه وما هو مكتسب له وذلك يشكل بأنا ننوي
الوضوء للنفل مع أن فرضية الظهر مثلا وتعلقه الصحي ليسا من فعلنا ولا من كسبنا بل حكمان
شرعيان والأحكام الشرعية صفة الله تعالى وكلامه ليست مقدورة للعباد فكيف
صحت النية في الأحكام والجواب عنه أن النية تتعلق بغير المكتسب تبعا للمكتسب
أما استقلالا فلا وبهذا الجمع عن سؤال صعب وهو أن الإمام ينوي الإمامة في الجمعة
وغيرها مع أن فعل الإمام مساو لفعل المنفرد وإذا لم يكن للإمام فعل زائد فيه
به فلا منوي فلا يتصور والجواب عنه أن تتعلق النية بغير مقدور له وهذا إن لم
يكن من فعله فلا تصح النية فيه تبعا لما هو من فعله المسألة الثانية كثير من الفقهاء يعتقد
أن الذي نسي صلاة من خمس وشك في عينها فإنه يصلي خمسا فيقول هو متردد في
نيته ولا تصح النية مع التردد فتكون النية هاهنا مستثناة من القاعدة وليس كما قالوا بل
الشك نصبه الشرع سببا لإيجاب خمس صلوات فهو جازم بوجوب الخمس عليه لوجود
سببها الذي هو الشك المسألة الثالثة النية لا تحتاج إلى نية قال جماعة من الفضلاء
لئلا يلزم التسلسل ولا حاجة إلى التعليل بالتسلسل بل السر القاعدة المتقدمة
وهي أن صورتها كافية في تحصيل مصلحتها لأن مصلحتها التمييز وهو حاصل بها سواء
قصد ذلك أو لم يقصد فاستغنت عن النية المسألة الرابعة قال بعض الفقهاء
إذا قصد الإنسان صلاة الظهر مثلا فإذا أتى بعد نيته ببعض صلاة الظهر ثم
شك في صلاة الظهر عن أن يكون منويه فلا يثاب عليها وما لم أجد فيعتبر عليه حينئذ أن
يقصد بباقي الظهر غير قربة وإلى ما فيه سنة قربة حتى يبرئ ذمته الأولى
وثبات الثاني ولم أعلم أحدا اشترط تعيين الجواب عنه والجواب عنه أن ينوي

الفرق التاسع عشر

وعن صلاة الظهر او صلاة الظهر ويلغى هذه السنة المحافظ على اسبابها على وجه الصلاة وسنتها
فان الشرع لم يشترط التعيين في السنة ولذلك انه لا يلزمه ان ينوي عدد السجدات
وعددها واجزاء الصلاة بل يكتفي باستصحاب النية على ذلك على وجه الاجمال الفرق التاسع عشر
بين قاعدة ما يستحب فيه وقاعدة ما لا يشرع فيه التسمية اعمال العباد ثلاثة اقسام منها ما
شرعت فيه التسمية ومنها ما لم تشرع فيه التسمية ومنها ما تكره فيه فالاول كالغسل والوضوء
والتيمم على الخلاف وذبح النسك وقراءة القرآن ومنه مباحات ليست بعبادات كالاكل
والشرب والجماع والثاني كالصلوات والاذان والحج والعمرة والاذكار والدعاء والثالث
المحرمات لان الغرض من التسمية حصول البركة في الفعل المسمى عليه والحرام لا يراد
كثرته وكذلك المكروه وهذه الاقسام تحصل من تتبع ابواب الفقه في المذهب
فاما ضابط ما شرعت فيه التسمية من القربات وما ضابط ما لم تشرع فيه فعسر ومع البحث
مع الفضلاء عسر تحرير ذلك وضبطه وان بعضهم قد قال انما لم تشرع في الاذكار
وما ذكر معها لانها بركة في نفسها فيرد عليه قراءة القرآن فانها من اعظم البركات
مع انها شرعت فيه فالقصد بذكر هذا الفرق بيان عسره والتنبيه على طلب البحث عن ذلك
فان الانسان قد يعتقد ان هذا لا اشكال فيه فاذا نبه على الاشكال استفاد وحثه
ذلك على طلب جوابه والله تعالى اجل وعلى الدوام يهب فضله لمن يشاء في اي وقت شاء

الفرق العشرون

الفرق العشرون بين قاعدة الصوم وقاعدة غيره من الاعمال الصالحة ورد في
الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال كل عمل ابن آدم له الا الصوم
فانه لي وانا اجزي به فخصصه صاحب الشرع بهذه الاضافة الموجبة للتشريف
له على غيره مع ان الصلاة وعلى ان الصلاة افضل منه وقد ورد في الحديث افضل
اعمالكم الصلاة وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه كتب الى عماله
ان اهم امركم عندي الصلاة الاثر المشهور ومع ذلك فلا بد لهذه الاضافة والتخصيص
من فارق اوجب ذلك وقد ذكر العلماء رضي الله عنهم فيه فروقا احدها انه امر خفي
لا يمكن ان يطلع عليه فلذلك نبه على شرفه بخلاف الصلاة والجهاد وغيرهما وورد عليه

الايمان والاخلاص واعمال القلوب الحسنة كلها خفية مع ان الحديث متناولها بعمومه ومنها
ان جوف الانسان يبقى خاليا فيحصل تشبه بصفة الربوبية فان الصمد هو الذي لا جوف
له على احد الاقوال فيه ويرد عليه الاشتغال بالعلوم فان العلم من اجل صفات الربوبية وهو اجل
فقد حصل له شبه عظيم وكذلك الانعام على المحرومين والاحسان للمؤمنين وتعظيم الاولياء
والصالحين كل ذلك اذا صدر من العبد كان فيه التخلق باخلاق رب العالمين ومع ذلك
فهي متفضل عليها بعموم الحديث المتقدم ومنها انه احتقر من الانسان لشهواته
وملاذه في وجه وفيه وذلك امر عظيم يوجب التشريف بالاضافة المذكورة
ويرد عليه ان الجهاد اعظم في ذلك فان الانسان فيه يؤثر بمهجته وجميع جسده وجهوده
فيذهب جميع الشهوات تبعا لذهاب الجسد وكذلك الحج يترك فيه العبد المخيط والطيب
والنساء ويفارق الاوطان والاهل والاخوان ويتحمل الاخطار في الاسفار
ومع ذلك فجميع ذلك متفضل عليه بعموم الحديث ومنها ان جميع العبادات وقع
التقرب بها لغير الله تعالى الا الصوم فانه لم يتقرب به لغير الله تعالى فلذلك خصص بالاضافة
وورد عليه ان الصوم ايضا وقع التقرب به للكواكب فيما يعتاده ارباب الاستخدامات
للكواكب ومنها ان الصوم يوجب تصفية الفكر وصفاء العقل وضعف القوى
الشهوانية بسبب الجوع وقلة الغذاء ولذلك قال عليه السلام لا يدخل الحكمة جوفا ملئ طعاما
وفي حديث آخر البطنة تذهب الفطنة ولا شك ان صفاء العقل وضعف الشهوة البهيمية
مما يوجب حصول المعارف الربانية والاحوال السنية وهذه مزية عظيمة توجب
التشريف بالاضافة المخصوصة ويرد عليه ان الصلاة مناجاة الرب سبحانه وتعالى والمراقبة
له في ذلك والتزام الادب معه والخضوع لربه مما يوجب حصول المعارف والاحوال
والمواهب الربانية لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وتجعل لكم نورا
الى غير ذلك من الآيات الدالة على ان الاعمال الصالحة سبب المواهب والنور والهداية
وحصول العطايا بل تاكيدها يقتضي ان يكون من ساعي الصلاة المراد وفعتهم

الحلف على وجهها لقوله تعالى فيما حكاه نبيه صلى الله عليه وسلم عنه من تقرب إلي شبرا تقربت إليه
ذراعا ومن تقرب إلي ذراعا تقربت إليه باعا ومن أتاني يمشي أتيته هرولة والمصلي يتقرب
أكثر فلعل فضل الله تعالى عليه أعظم وذكر مع هذا الوجه وجوها أخر ضعيفة غير ما له
من النقص ولم أر فيه قولا يعرف به الفرق ويسكن إليه العقل غير أني أذكر على الرمز ما يحصل
فيه مما هو من المناسبة وما يرد على ذلك وأنه من وراء التحقيق والبحث في ذلك الفرق

الحادي والعشرون

الحادي والعشرون بين قاعدة الحمل على أول أجزاء المعنى وقاعدة الحمل على أول أجزائه
أو الكلية على جزئياتها وهو العموم على الخصوص هذا المعنى ينبني عليه جمع كثير من فقه المذهب
وغيره وهذا الموضع أصل اختلاف وقع في أصول الفقه أن ترتيب الحكم على الاسم هل يقتضي
الاقتصار على أوله أم لا وقد رتب على هذا الاختلاف للأصوليين جماعة من الفقهاء تخريج
الفروع على الخلاف في المسألة فالفرق بين القاعدتين يتبين بتقرير قاعدة
الأولى الجنس الجزئي ما هو وله معنيان أحدهما كل شخص من نوع كزيد وعمرو وغيرهما
من أفراد الإنسان وكذلك كل شخص من نوع كالفرس المعين من نوع الفرس والحجر المعين
من نوع الحجارة ونحو ذلك وثانيهما ما اندرج تحت كلي هو وغيره وهذا أعم من الأول
فإنه يصدق على الأشخاص كزيد وعمرو لاندراجهما تحت مفهوم الإنسان والحيوان
وغيرهما ويصدق أيضا على الأنواع والأجناس التي ليست بأشخاص لاندراجها تحت
كلي هو وغيرها فالإنسان مندرج تحت الحيوان مع الفرس والحيوان مع النبات
مندرج تحت النامي والنامي والجماد مندرجان تحت الجسم فهذان هما معنى الجزئي
القاعدة الثانية بيان الجزء وهو الذي لا يعقل إلا بالقياس إلى كل فالكل مقابل الجزء
والكلي مقابل الجزئي فالخمسة من العشرة جزء والحيوان من الإنسان جزء والإنسان كل مركب
من الحيوان الناطق وههنا قاعدة وهي أن اللفظ الدال على الكل دال على جزئه في
الأمر وخبر الثبوت بخلاف النهي وخبر النفي فإذا أوجب الله تعالى العشر فقد أوجب
الخمس وإذا قال عنده نصاب فقد أخبر بتسعة عشر دينارا وإذا نهى الله تعالى عن العشر
في الصحيح لا يلزم منه النهي عن الخمس وإذا قال ليس عنده نصاب لا يلزم أن لا يكون عنده تسعة عشر

دينارا بل تسعة عشر والسر في ذلك أن النهي يعتمد إعدام الحقيقة وعدم الحقيقة يصدق
بعدم جزء واحد منها ولا يتوقف عدمها على عدم جميع أجزائها كما يعدم النصاب بدينار
وكذلك خبر النفي وأما ثبوت الحقيقة فيتوقف على ثبوت جميع أجزائها فلا يثبت النصاب
إلا بثبوت جميع عشرين دينارا وكذلك الأمر بتحصيل الرقبة يتوقف على تحصيل
جميع الأجزاء فلا يحصل الإعتاق حتى يحصل كل واحد منها فلذلك دل الأمر وخبر
الثبوت على ثبوت الجزء دون النهي وخبر النفي واللفظ الدال على الكلي لا يدل على جزئي
من جزئياته مطلقا في الأمر وخبر الثبوت من غير تفصيل بل إنما يفهم الجزئي من أمر آخر
غير اللفظ فإذا قلت في الدار جسم لا يدل ذلك على أنه حيوان وإذا قلت فيها حيوان لا
يدل ذلك على أنه إنسان وإذا قلت فيها إنسان لا يدل ذلك على أنه مؤمن وإذا قلت إنه مؤمن
لا يدل ذلك على أنه زيد إذا تقرر سر هذه القاعدة ظهر أن حمل اللفظ على أدنى مراتب
جزئياته لا يكون فيه مخالفة للفظ لعدم دلالته على غير هذا الجزئي أما إذا حملنا الأمر
على أول الأجزاء فقد خالفنا اللفظ لأنه يدل على الجزء الآخر وما التفتنا إليه ومخالفة
لفظ صاحب الشرع لا تجوز بخلاف الأول فإذا قال الله تعالى صوموا رمضان فمن عمد
إلى الاقتصار على أقل أجزائه فقد خالف لفظ صاحب الشرع بخلاف إذا قال الله تعالى
أعتقوا رقبة فعمدنا إلى رقبة تساوي عشرين دينارا دون الرقبة التي تساوي ألفا لا نكون
مخالفين للفظ صاحب الشرع وبهذا يظهر بطلان قول من خرج الخلاف في غسل الذكر
من المذي هل يقتصر فيه على الحشفة أم لا بد من حمله على هذه القاعدة لأن هذا اقتصار
على جزء لا جزئي فهو كالاقتصار على يوم من رمضان فلا يصح وكذلك تخريج الخلاف
في التيمم هل هو إلى الكوعين أو المرفقين أو الإبطين على هذه القاعدة لا يصح أيضا
فإن الكوع جزء اليد لا جزئي منها فكان كالاقتصار على يوم من رمضان وكل ما هو من
هذا القبيل من التخريج ليس بصحيح فتأمل ذلك فهو كثير في مذهب مالك وغيره وكذلك
حمل اللفظ العام على بعض أفراده من الظاهر العموم من غير دليل وهو باطل إجماعا
فتحصل في هذا الباب حمل الكل على بعض أجزائه وحمل الكلية على بعض جزئياتها وهو حمل

العام على بعض الخصوصات فهذه كلها تخريجات بالطلب التخريج الصحيح في فروع مذهب الفقهاء
هل تنصرف الام الى الاثغار او البلوغ قولان سببهما تخريجهما على القاعدة بسبب ان قوله
عليه السلام انت احق به ما لم تنكحي كما في الحديث المشهور يقتضي ثبوت الحضانة لها الى
غاية معينة فلم يذكرها صاحب الشرع عن غاية تتعلق بها هي وحالها وهي عدم الزواج
اما غاية تتعلق بحاله هو فلم يذكرها صاحب الشرع بل الحضانة فقط وهي تصدق بطرفين
فاذا هي الاثغار واعلاهما البلوغ فاذا حملنا الحضانة على الاثغار الذي هو الطرف الادنى من المقتضي
لفظ الحضانة باعتبار حالة فقد وفينا بالقاعدة مع عدم مخالفة اللفظ فان قلت
فقد حصلت الغاية المقولة بالنسبة الى حالها هي وهي عدم الزواج قلت مسلم
لكن هذه الغاية هي اشارة الى المانع وان زواجها مانع من ترتب الحكم على سببه والمانع
وعدمه لا مدخل لهما في ترتب الاحكام بل في عدم ترتبها كما تقدم ان المؤثر المانع انما هو
وجوده في العدم لا عدمه في الوجود والتخريج انما وقع فيما اقتضاه اللفظ من موجب الحكم
وسببه وما يترتب عليه الثبوت ومنها المعروفة بين الامة وولدها اختلف فيها ايضا
هل يمتنع ذلك الى البلوغ او الاثغار وهو المشهور في هذا دون الاول وتخريجه
على القاعدة متيسر ايضا حسن بسبب ان قوله عليه السلام لا توله والدة على ولدها عام في
الوالدات والمولودين من جهة ان الذكرة في سياق النفي تعم وكذلك ايضا هو حقيقة يعم
عام في الزمان ايضا من جهة ان النفي الاستقبال على جهة العموم ومنه لا تموت فيها
ولا تحيى فان ذلك يعم الازمنة المستقبلة غير انه مطلق في الاحوال فاذا كان مطلقا في
الاحوال فهو يصدق بالاثغار لانه ادنى حالة وهو الاثغار ونذكره على وجه
البلوغ فيخرج الخلاف على القاعدة من هذا الوجه ايضا لانه حمل اللفظ على ادنى
مراتبه حرانه ولا يخالف اللفظ الدال على الحكم واما عموم الا فهو راجع الى حكم الله
تعالى عليهم ذلك في جميع الازمنة المستقبلة غير ان هذا الخطاب ليس عمومه
بالنسبة الى الامهات والاولاد فلم يكن فيه معارضة لعدم العموم في الوالدات وتامل ذلك
ومنها قوله تعالى فان انستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم اختلف العلماء هل يحمل على

ادنى مراتب الرشد وهو الرشد في المال خاصة قاله مالك رحمه الله او اعلى مراتب الرشد
في المال والدين وقاله الشافعي مع ان الرشد قد تضمنه السكر الدال على المعنى الاعم الذي
لا يدل على خصوص خاص فليس في حمله على ادنى الرتب مخالفة العمه ولا من جهة تحصيل
خلاف المسائل الاولى فيها تلك المخالفات التي احتج العدد عنها ومنها مسئلة الحرام
اذا قال لها انت على حرام هل يحمل على الثلاث او للواحدة خلاف فيصح تخريجه على هذه
القاعدة لان قوله حرام مطلق دال على مطلق التحريم الدائر بين الرتب المختلفة فاذا حمل على
اعلاها او على ادناها ويلحق بمسئلة الحرام ما معها في مذهب مالك من الالفاظ كالحبل على الغارب
والبائن والخلية على غاربك هل يحمل على اعلا الرتب وهو الثلاث ام لا ومنها
مسئلة التيمم في قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا صعيدا مدلوله امر كلي هل يحمل على ادنى
المراتب وهو مطلق ما يسمى صعيدا ترابا كان او غيره من جنس الارض وهو مذهب مالك
او اعلا مراتب الصعيد وهو التراب وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه فهذه المسئلة ايضا
حسنة التخريج على هذه القاعدة من غير معارض من جهة اللفظ ولا المعنى ومنها قوله
عليه السلام اذا سمعتم المؤذن يؤذن فقولوا مثل ما يقول والمثل في لسان العرب يصدق بين
الشيئين باي وصف كان من غير شمول فاذا قلت زيد مثل الاسد كفى في ذلك الشجاعة
دون بقية الاوصاف وكذلك زيد مثل عمرو يصدق ذلك بجميع مسائلهما وصفة واحدة
فالمثل المذكور في الاذان ان حمل على اعلا المراتب قال مثل ما يقول في اخر الاذان
او على ادنى الرتب بقي التشهد خاصة وهو مشهور مذهب مالك فهذه سبع مسائل
متفق على صحة التخريج في هذه القاعدة والمسائل السابقة في التخريج الفاسد لان الاول
من باب الاجزاء وهذه من باب الجزئيات وقد ظهر لك الفرق بينهما والصحيح من الفاسد
تنبيه ليس الخلاف في هذه القاعدة مطلقا في جميع فروعها بل فروعها ثلاثة اقسام
قسم اجمع الناس فيه على الحمل على اعلا المراتب وهو ما ورد من الاوامر بالتوحيد
والاخلاص وسلب النقائص وما ينسب الى الرب تعالى من التعظيم والاجلال في
ذاته وصفاته العلا فهذا القسم الامر فيه يتعلق باقصى غاياته الممكنة للعبد فقد قال عليه السلم

لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك وقد اجمع الناس فيه على الحمل على ادنى الرتب
وهو الاقرار بذلك فاذا قال العبد ذلك فقد حصل له اصل الحمد لانه دعوى ادنى رتبها مع عدمها
في الالفاظ لكون الاصل براءة الذمة فيحمل لفظه على ادنى الرتب وليس الا على اصل الاجابة
الربوبية بل تعظيمها والمبالغة في اجلال الله تعالى لقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا
ليعبدون وقال مع ذلك في الآية الاخرى وما قدروا الله حق قدره وذلك يقتضي ان
جميع الغايات التي وصلوا اليها دون ما يستحقه تعالى من التعظيم والاجلال فهذا
هو الفرق بين القسمين القسم الثالث مختلف فيه وهو ما تقدم من المسائل فهذا تحصيل
هذه القاعدة على وجه لا يلتبس بعد ذلك ان شاء الله تعالى الفرق الثاني والعشرون

الثاني والعشرون

بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الآدميين فحق الله تعالى امره ونهيه وحق العبد مصالحه
والتكاليف على ثلاثة اقسام حق الله تعالى فقط كالايمان وتحريم الكفر وحق العبد فقط كالديون
والاثمان وقسم اختلف فيه هل يغلب فيه حق الله تعالى او حق العبد كحد القذف
ونعني بحق العبد المحض انه لو اسقطه لسقط والا فما من حق للعبد الا وفيه حق الله تعالى
وهو امره بايصال ذلك الحق الى مستحقه فيوجد حق الله تعالى بدون حق العبد ولا يوجد حق العبد
الا وفيه حق الله تعالى وانما يعرف ذلك بصحة الاسقاط فكل ما للعبد اسقاطه فهو الذي نعني
بانه حق العبد وكل ما ليس له اسقاطه فهو الذي نعني بانه حق الله تعالى وقد يوجد حق الله تعالى وهو
ما ليس للعبد اسقاطه ويكون معه حق العبد كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر
والجهالات فان الله تعالى انما حرمها صونا لمال العبد عليه وصونا له عن الضياع
بعقود الغرر والجهل فلا يحصل المعقود عليه او يحصل دنيا ونزرا حقيرا
فيضيع المال فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله الذي هو عونه
على امور دنياه وآخرته ولو رضي العبد باسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه
وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في القاء ماله في البحر وتضييعه من غير مصلحة
ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه وكذلك حجره تعالى على المسكرات صونا لمصلحة
عقل العبد عليه وحرم السرقة صونا لماله والزنا صونا لنسبه والقذف صونا لعرضه

والقتل والجرح صونا لمهجته واعضائه ومنافعها عليه ولو رضي العبد باسقاط حقه من ذلك
لم يعتبر رضاه ولم ينفذ اسقاطه فهذه كلها وما يلحق بها من نظائرها مما هو مشتمل على مصالح
العبد حق الله تعالى لانها لا تسقط بالاسقاط وهي مشتملة على حقوق العباد لما فيها من
مصالحهم ودرء مفاسدهم واكثر الشريعة من هذا النوع كالرضى بولاية الفسقة وشهادة
الاراذل ونحوها فامثال ذلك كثير في الشرع بحكم تحجير الرب على العبد في هذه المواطن
لطفا به ورحمة له سبحانه وتعالى ويعتقد ما تقدم من ان حق الله تعالى امره ونهيه يشكل
بما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال حق الله على العباد ان يعبدوه ولا
يشركوا به شيئا فيقتضي ان حق الله تعالى نفس الفعل لا الامر به وهو خلاف ما نقلته
قبل هذا والظاهر ان الحديث متأول وانه من باب اطلاق الامر على متعلقه كالخلق على المخلوق
على متعلقه الذي هو الفعل وبالجملة فظاهره معارض لما حرره العلماء من حق الله تعالى ولا يفهم
من الصلاة حق الله تعالى الا الامر بها اذ لو فرضنا انه غير مامور بها لم يصدق انها حق الله تعالى
فنجزم بان الحق هو نفس الامر لا الفعل وما وقع من ذلك متأول الفرق الثالث والعشرون

الثالث والعشرون

بين قاعدة الواجب للآدميين على الآدميين وبين قاعدة الواجب للوالدين خاصة هذا الموضع
مشكل بسبب ان كل ما وجب للاجانب وجب للوالدين وقد يجب للوالدين ما لا يجب
للاجانب فما ضابط ذلك الحق الواجب للوالدين الذي امتازا به على الاجانب هذا هو موضع
الاشكال وانا اورد في ذلك ما تيسر من مسائل وفتاوى العلماء ويحصل ما للوالدين بسطه
بعد ذلك تقريب هذا الموضع ان شاء الله تعالى وذلك ثمان مسائل المسالة الاولى قال مالك
في جامع المختصر ان رجلا قال له يا ابا عبد الله لي والدة واخت وزوجة فكلما رات لي شيئا قالت
لي اعط هذا لاختك فان منعتها سبتني ودعت علي قال له مالك ما ارى ان تغايظها وتخلص
منها بما قدرت عليه وتخلص من سخطها بما قدرت عليه المسالة الثانية وقال مالك
لرجل قال له والدي في بلد السودان كتب الي ان اقدم عليه وامي تمنعني من ذلك قال اطع اباك
ولا تعص امك وروي ان الليث امره بطاعة الام لان لها ثلثي البر وحكى الباجي ان امرأة
كان لها حق على زوجها فافتى بعض الفقهاء ابنها بان يتوكل لها على ابيه بالحاكمة ومخاصمته

في المجالس بعلها الحاجب الامام ومنعه بعضهم من ذلك لا يعفو الاب والجد بل ما اذا اعلى
ارى من اقل من سن الاسلام لا ان الاب يعفو المسئلة الثالثة قال في النوازل اذا منعه
ابواه من الحج لا يخرج الا باذنهما الا الفريضة فيص على وجوب طاعتهما في النافلة في المجموعة
لسادتهما في حجة الوصية العام والعامين وقال الاصحاب لا يعصيهما في الخروج للغزو
الا ان يتعين بمفاجاة العدو ولو بنذر من وتاخير في البدر السنة والسنتين فان زاد فاله
والخروج المسئلة الرابعة قال الغزالي في الاحياء اكثر العلماء على ان طاعة
الوالدين واجبة في الشبهات من الحرام فان كرها انفراده عنهما في الطعام وجب عليه
موافقتهما [illegible] لان ترك الشبهة مندوب وطاعتهما واجبة والحرام مقدم على المندوب
ولا تسامح [illegible] ولا يسافر في تجارة الا باذنهما ولا يسافر للحج الاسلامي الا باذنهما ولا يخرج
في طلب العلم الا باذنهما الا علم [illegible] معين [illegible] لانه لا طاعة
لمخلوق في معصية الخالق وروى البخاري قال الحسن اذا منعته امه عن صلاة العشاء في
الجماعة شفقة عليه فلا يطيعها قال الشيخ ابو الوليد الطرطوشي في كتاب بر الوالدين لا طاعة
لهما في ترك سنة راتبة لحضور الجماعات وترك ركعتي الفجر والوتر ونحو ذلك اذا سالاه ترك
ذلك على الدوام بخلاف لو دعاه في اول وقت الصلاة وجب طاعتهما وان فاتته فضيلة اول
الوقت المسئلة الخامسة في صحيح مسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم نادت امراة ابنها وهو
في صومعته قالت يا جريج قال اللهم امي وصلاتي قالت يا جريج قال اللهم امي وصلاتي
قالت اللهم لا يموت حتى ينظر في وجوه المومسات [illegible] تاوي الى صومعته راعية ترعى
الغنم فولدت فقيل لها ممن هذا الولد قالت من جريج نزل من صومعته فواقعها وساق
الحديث وهذا الحديث يدل على وجوب طاعة الام في قطع النافلة ويلزم من ذلك ان
يكون واجبة [illegible] المشروع [illegible] بالمشروع نقطع الابوين بخلاف الواجب
بالاصالة مع ان الاسناد الحديث [illegible] ليس فيه الا ان الله تعالى استجاب
دعاها فيه واستجابة الدعاء لا يقتضي انه لوجوب حق الداعي وانه مظلوم وقد
[illegible] في كتاب المحاسب والمواعظ في وقوع الادعية ان دعا الظالم قد يستجاب في المظلوم

وقاله

ويجعل الله تعالى دعاءه سببا لضرر يحصل للمظلوم لاجل ذنب تقدم من المظلوم عصى الله
تعالى فيعتبر طريق هذا الداعي كان ظلم هذا الظالم اشد الموت بسبب ذنوب تقدمت
للمظلوم ويكون الظالم سببه وصول العقوبة اليه فلذلك يجعل الله تعالى دعاءه سببه
نعمه كما يجعل يده ولسانه سبب نعمه والحل ذنوب سابقة للمظلوم ولا يستبعد
استجابة دعاء الظالم في المظلوم واما ان يسمع ذلك ان لو كان دعاؤه انما يستجاب
بسبب حق الظالم والظالم ليس له حق فلا يستجاب وليس كذلك بل يستجاب بسبب
حقوق لغيره لله تعالى وما اصاب المظلوم من مصيبة فبما كسبت ايديهم ويعفو عن كثير
وهذا التقرير يبطل ضعف الاستدلال بهذا الحديث فانه ليس فيه الا استجابة
الدعاء ومما يدل على تقدم طاعتهما على المندوبات ما في مسلم ان رجلا قال يا رسول
الله ابايعك على الهجرة والجهاد فهل من والديك احد حي قال نعم كلاهما قال فتبتغي الاجر
من الله قال نعم قال فارجع الى والديك فاحسن صحبتهما فجعل عليه السلام الكون مع
الابوين افضل من الكون معه فجعل خدمتهما افضل من الجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا سيما في اول الاسلام ومع انه لم يقل في الحديث انهما منعاه بل هما موجودان
فقط فامره عليه السلام بالافضل في حقه فلو امره بعصر الكون معهما الفرد وفرض الجهاد فرض
كفاية يحمله الحاضرون عند النبي صلى الله عليه وسلم عنه ويندرج في هذا السلك غسل
الموتى ومواراتهم وجميع فروض الكفايات اذا وجد من يقوم بها وهذا الحديث اعظم دليل
وابلغه في امر الوالدين فانه عليه السلام رتب هذا الحكم على مجرد وصف الابوة مع قطع
النظر عن امرهما ونهيهما وحاجتهما للولد وغير ذلك من الامور الموجبة للبر [illegible] مجرد
وصف الابوة مقدم على ما يقدم ذكره واذا نص عليه السلام على تقدم صحبتهما على صحبته
عليه السلام مع [illegible] هذه العبادة واذا قدم خدمتهما على فعل فروض الكفايات
فعلى السبيل بطريق الاولى بل على المندوبات المتاكدة وقد روي في بعض الاحاديث ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لو كان جريج فقيها لعلم ان اجابة امه افضل من صلاته
لانه في ذلك الوقت كان الكلام الذي يصلح الله في الصلاة مباحا فكان في اول الاسلام [illegible]

وعلى هذا التقرير يندفع الاشكال ويكون جريج عصى بترك طاعتها في امر مباح او مندوب
وهو الصحيح حسبما قرره في الحديث المتقدم المناسب الزواني جمع زانيه
ووجه المناسبة انه لما منع امه من النظر الى وجهه محتجا بالصلاة دعت عليه بان
ينظر الى وجوه الزواني عقوبة عن الا يمنعها عن النظر الى وجهه ويدل ايضا الحديث على منع
السفر المباح الا باذنهما فان عقبه الوجه فيه اعظم ويدل ايضا على وجوب طاعتهما في
النوافل ويدل ايضا على ان العقوق من اكبر الكبائر وان عظم قدره في الزهد والعبادة
لان جريجا كان من اعبد بني اسرائيل وخرقت له العادات وظهرت له الكرامات
ثم الظهر بعده اذا عق ابويه ويدل على تحريم اصل العقوق قوله تعالى ولا تقل لهما اف ولا
واذا حرم هذا القول حرم ما فوقه بطريق الاولى ويدل على مخالفتهما في الواجبات قوله
تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وفي الاية فائدتان
الفائدة الاولى ان الابوين يجب برهما وان حرم عقوقهما وان كانا كافرين فانه لا يامر بالشرك
الا الكافر ومع ذلك فقد صرحت الاية بوجوب برهما الفائدة الثانية ان مخالفتهما واجبة
في امرهما بالمعاصي ويؤكد ذلك قوله عليه السلام لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق المسئلة
السادسة قال الطرسوسي رضي الله عنه اما مخالفتهما في طلب العلم فان كان في بلده من
مدارسة المسائل والتفقه على طريق التقليد وحفظ نصوص العلماء فاذا اراد الظعن الى
بلد اخر يتفقه فيه على مثل طريقته لم يخرج الا باذنهما لان خروجه اذية لهما بغير فائدة
وان اراد الخروج للتفقه في الكتاب والسنة ومعرفة الاجماع ومواضع الخلاف
ومراتب القياس فان وجد في بلده ذلك لم يخرج الا باذنهما والا خرج ولا طاعة لهما
في منعه لان تحصيل درجة المجتهدين فرض على الكفاية قال سحنون من كان
اهلا للامامة وتقليد العلوم ففرض عليه ان يطلبها لقوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون
الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر ومن لا يعرف المعروف
كيف يامر به او لا يعرف المنكر كيف ينهى عنه قلت قد تقدم ان مخالفتهما
في الجهاد الذي هو فرض كفاية لا تجوز كما تقدم في الذي رده عليه السلام لابويه عن الجهاد

والجهاد معه لان الحاضر يقوم مقامه وهذه الفتوى تقتضي انه تجوز مخالفتهما في فرض الكفاية
فبينهما تعارض والجواب ان يقول العلم وضبط الشريعة وان كان فرض كفاية غير انه يتعين
له طائفة من الناس وهي من جاد حفظهم وراق فهمهم وحسنت سيرتهم وطابت سريرتهم
فهاولاء هم الذين يتعين عليهم الاشتغال بالعلم فان عديم الحفظ او قليله او رديء الفهم
لا يصلح لضبط الشريعة المحمدية وكذلك من لم تثبت سيرته لحصول الوثوق للعامة
فلا يحصل به مصلحة التقليد فتضيع احوال الناس واذا ثبت هذه الطائفة تعينت
بهذه الصفات تعينت بصفاتها او صار طلب العلم عليها فرض عين فلعل هذا الفتوى
معنى كلام سحنون واما الجهاد فيصلح له عموم الناس فانه سهل وليس الا الرمي بالحجر
والضرب بالسيف كضبط العلوم فظهر ان الله اودع من يصلح للاول لا يصلح للثاني
الا من يعدم ذلك فافهم ذلك المسئلة السابعة قال ابو الوليد ان اراد سفر التجارة
رجوا به ما يحصل له في الاقامة فلا يخرج الا باذنهما وان رجا اكثر من ذلك وهو في كفاف
وانما يطلب ذلك تكاثرا فهذا لا يخرج الا باذنهما لانه غرض فاسد وان كان المقصود منه
دفع حاجات نفسه او اهله بحيث لو تركه تأذى بتركه كان له مخالفتهما
لقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار وكما يمنعه من ارادته يمنع مرادته فانه لو كان
معه طعام ان لم ياكله هلك وان لم ياكلاه هلكا قدمت ضرورته عليهما فان
قلت قد قال مالك اذا احتلم الغلام ذهب حيث شاء وليس لابويه منعه قال قلت
هذا في الحضانة لانه قبل البلوغ كان يتصرف باذنهما فاذا ذهبت حجر الحضانة
وجاز خروج البر ويؤكد ذلك قول مالك في الذي دعاه ابوه من السودان ومنعه
امه تمنعه ملك من الخروج يعتذر للام وقال له اطع اباك ولا تعص امك فهو بعد
البلوغ يمشي في البلد حيث شاء دون السفر الا ان يكون في موضع ريبة وما
يلاذ به فيمنعانه مطلقا سوال قوله تعالى ولا تعضلوهن ان ينكحن
ازواجهن والنكاح مباح وقد نهى الاب عن منع ابنته منه فلا تجب طاعته في ترك
المباح وانما يرد المندوب بطريق الاولى جوابه ان السبب لحق في الاعفاف

بلغ ٢

والصون ودفع ضرر مدافعة السهو وسد ذرائع السلطان عنها بالتزويج واداء
ذلك حمايتها واداء الحقوق واجب على الآباء للابناء ولا يلزم من وجوب الحقوق عليهم للابناء
جواز اذية الآباء بالابناء في ذلك الحق الا ترى ان مالكا في المدونة منع من تحليف الاب
في حق له وان حلفه كان جرحة في حق الولد فالاب ما دام له الا على الوجوب على الابناء
لا على الآباء اذ سهم بالمخالفة المسئلة الثامنة في بيان الواجب من صلة
الرحم قال الشيخ ابو الوليد الطرطوشي رحمه الله قال بعض العلماء انما تجب صلة الرحم
اذا كان هناك محرمية وهي كل شخصين لو كان احدهما ذكرا والآخر انثى لم يتناكحا
كالآباء والامهات والاخوة والاخوات والاجداد والجدات وان علوا والاولاد
واولادهم وان سفلوا والاعمام والعمات والاخوال والخالات فاما اولاد هؤلاء
فليست الصلة بينهم واجبة لجواز المناكحة بينهم ويدل على صحة هذا القول تحريم الجمع بين
الاختين والمراة وعمتها وخالتها لما فيه من قطيعة الرحم وترك الحرام واجب وبرهما
وترك اذيتهما واجبة ويجوز الجمع بين بني العم وبني الخال وان كن متعاديين ويتقاطعن
فدل ذلك على ان صلة الرحم بينهما ليست بواجبة وقد لاحظ ابو حنيفة رحمه الله هذا
المعنى فقال الحرم الراجع في الهبة لكل ذي رحم محرم سؤال ما معنى قوله
عليه السلام صلة الرحم تزيد في العمر وقوله عليه السلام من سره النسء في الرزق والنسا في
الاجل فليصل رحمه مع ان المقدرات لا تزيد ولا تنقص وقد قدر الله جميع الممكنات
ما وجد منها وما لم يوجد في الازل فتعلقت ارادته القديمة الازلية بوجود كل ممكن
اراد وجوده وبعدم كل ممكن اراد بقاءه على العدم الاصلي او اراد عدمه بعد وجوده
جميع الكائنات وجود الوعد ما قد تعذر فيها مشيئته سبحانه وتعالى فكيف
تثبت الزيادة بعد ذلك بتيسير تسببه من الاسباب جوابه من العلماء من يقول
انما ذلك زيادة البركة فيما قدر في الازل من الرزق والاجل واما نفس الاجل والرزق
المقدرين فلا يقبلان الزيادة قلت وهذا الجواب عندي ضعيف لتسليمه ان
البركة ايضا من جملة المقدرات فان كان القدر مانعا من الزيادة فليمتنع في البركة

في العمر والرزق كما منع من الزيادة فيهما بل هذا الجواب يلزم منه مفسدتان احداهما ابهام
ان البركة خرجت عن القدر فان المعتزلة قد صرح بان تعلق القدر ما لا يحبه لا يمنع
لا قدر وهذا اردى جدا وثانيهما انه يبطل الرغبة في صلة الرحم بالسبب الظاهر اللفظ
فانا اذا قلنا لزيد ان وصلت رحمك زادك الله تعالى في عمرك عشرين سنة فانه يجد
من الوقع لذلك ما لا يجده من قولنا انه لا يزيدك الله تعالى بذلك يوما واحدا بل يبارك
لك في عمرك فقط فيختل المعنى الذي قصده رسول الله صلى الله عليه وسلم من المبالغة
في الحث على صلة الرحم والترغيب فيها بل الجواب ان الله تعالى قدر ستين سنة مرتبة
على الاسباب العادية من الغذاء والتنفس في الهواء ورتب عشرين سنة
اخرى مرتبة على هذه الاسباب وصلة الرحم واذ جعلها الله تعالى سببا امكن ان يقال
انها تزيد في العمر حقيقة كما نقول الايمان يدخل الجنة والكفر يدخل النار بالوضع الشرعي
لا بالاقتضاء العقلي ومتى علم المكلف ان الله تعالى نصب صلة الرحم سببا لزيادة
السنين في العمر بادر الى ذلك كما يبادر لاستعمال الغذاء وتناول الدواء والايمان
رغبة في الجنان وينفر من الكفر رهبة من النيران ويبقى الحديث على ظاهره من غير
تاويل يحمل الحديث على ما تقدم وكذلك القول في الرزق حرفا بحرف وكذلك القول
الدعاء يزيد في العمر والرزق ويدفع الامراض ويوخر الآجال وغير ذلك مما شرع
فيه الدعاء فهو من القدر ولا يخرج شيء من القدر بل ما رتب الله مقدورا الا على
سبب عادي ولما نسأله المرتبطة به ومن هذا الباب الجواب عن سؤال صعب
ورد في قوله تعالى ولو كنت اعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء
قال بعض الفضلاء هنا سؤال وهو انه عليه السلام اذا علم الغيب والذي في الغيب
هو هذا الذي قدره الله تعالى من الخير فكيف يستكثر من الخير على تقدير الاطلاع
على الغيب بل لو اطلع على الغيب لبقي على ما هو فيه من الخير والجواب عنه
ان الله تعالى قدر الخير والشر في الدنيا والآخرة وجعل لكل مقدور سببا يترتب
عليه ويتوسط به وجملة الاسباب التي عرفت عادته بها العلوم والجهالات

فالجهل سبب عظيم في العالم للمفاسد من أمور الدنيا والآخرة وفوات مصالح والعلم سبب
عظيم لتحصيل مصالح ودرء مفاسد في الدنيا والآخرة فالملك الذي دفع له السم فأكله
فمات كيدا من أعدائه إنما قدر الله تعالى أنه يموت بالسم مع جهله بتناوله أما لو علمه
لم يتناوله ولذلك أن الله تعالى أداله وقدر نجاته منه قدر اطلاعه عليه فيسلم ويكون سبب
سلامته علمه به فالمقدر على تقدير الجهل جزما يمنع أنه مقدر على تقدير العلم بل المقدر على تقدير
العلم ضده فالرزق والجهل إنما قدر الله تعالى لأهلها على تقدير جهلهم بالمنورد على الكيميا
وغير ذلك من أسباب الرزق أما مع تقدير الأسباب العظيمة الموجبة في مجرى العادة
سعة الأرزاق فلا نسلم أن الله تعالى قدر ضيق الرزق على هذا التقدير كما يقول إنما قدر
الله تعالى دخول المؤمنين الجنة إلا على تقدير الإيمان أما مع عدمه فلا نسلم أن الله تعالى
قدر لهم الجنة وما قدر للكفار النار إلا على تقدير جهلهم بالله تعالى أما على تقدير علمهم تعالى
فلا نسلم أنه قدر لهم النار وعلى هذه الطريقة يتضح لك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لو اطلع
في الغيب وذهبت عنه جهالات البشر لكثر عنده من الخير ما لم يمسه الأذى وما مسه
السوء لعدم الجزم أن المحنة في أحد وقتل حمزة عمه إنما قدرها الله تعالى بسبب عدم العلم
بأمور وعواقبها في ذلك اليوم ولو قدر حصول العلم بعواقب ذلك اليوم لكان الأمر
على خلاف ذلك فتأمل ذلك فقد عرفت لك الطريق لتسقط هذه القاعدة من القضاء والقدر
قد يقع السؤال وهو موضع حسن قال بعض الفضلاء جماعة من العلماء إن الأم لها ثلاثة أرباع البر
لقول النبي صلى الله عليه وسلم لما قال له رجل يا رسول الله من أحق الناس بحسن صحابتي قال أمك
قال ثم من قال أمك قال ثم من قال ثم أمك قال ثم من قال ثم أبوك روى ذلك من غير ذكر ثلاثا
ورواه من قال المؤلف لها ثلثا البر على رواية الثلاث فيكون لها ثلاثة أرباع البر لأن
حصة في الرابع وهذا العدد ما يسهل وليس بالسهل وذلك أن قول السائل أي الناس
أحق إنما سأل عن أعلى الرتب فلما أجيب عنها عرف الرتبة العالية وإنما سأل عن الرتبة
التي تليها فيصير ثم التي هي للتراخي الدالة على تراخي رتبة الثاني عن الأولى في البر
قال صاحب الشرع أمك فلا يكون هذا الجواب مطابقا حتى يكون هذه الرتبة الثانية

العلم

القول

أخفض رتبة من الأولى وكذلك الأجوبة التي بعدها تلك الرتب المجاب بها وكما وجب
نقصان الرتبة الثانية عن الأولى وجب أيضا نقصان الرتبة الثالثة عن الثانية عملا بثم الدالة
على التراخي والنقصان بمرتبة الأب فتكون أنقص الرتب وأقلها وعلى هذا التقدير
لا تكون رتبة الأم مشتملة على ثلاثة أرباع البر أو لو استوت لكانت الرتب مستوية وقد تقرر
أنها مختلفة وأن الأخيرة أقل مما هو قبل وأنه يجب نقصان كل رتبة عما قبلها فيتعين
نقصان الرتبة الأخيرة بمقدار غير معلوم عن الرتبة الأولى بعدد تعدد الأسولة والأجوبة
فلا يكون نصيب الأب أقل من الثلث بمقدار ما على إحدى الروايتين ولا مقدار من
على رواية الثلاث فيكون نصيب الأب أقل من الثلث قطعا وأقل من الربع قطعا فيبطل
القول بأن للأم ثلثي البر على إحدى الروايتين وربعه على الرواية الأخرى بل أقل بمقدار كما
وجب نقصان الأب عن الربع أو الثلث وجب أيضا أن يفضل للأم عليها البر أو ثلاثة
أرباعه لأن الأنصباء المقسومة إليها مختلفة المقادير كما تقدم وإنما يلزم ما قالوه أن
لو كانت المقادير مستوية فإن قلت فهل يعرف ذلك بعد تسليم بطلان المقدار
المذكور قلت ذلك عسير علي وإنما الذي تيسر لي إيراد السؤال أما تحرير المقدار
فلا أعلم الآن ثم أنه أصل النقصان مع زيادة في النقصان بحسبها التراخي بثم أما
ما مقدار ذلك الذي حصل به فلم يعرف لي فيما جزمت بالتفاوت فقط فإن تيسر
الضبط بذلك فاضبطه فإن قلت ثم حرف عطف يقتضي معطوفا ومعطوفا
عليه وليس معنا قبلها وبعدها إلا الأم فيلزم أن يكون معطوفا على نفسه في الرتب
الأولى والثانية والقاعدة العربية أن الشيء لا يعطف على نفسه قلت هو أيضا
سؤال مشكل يحتاج إلى نظر وتحرير على القواعد العربية والمقاصد الشرعية ثم إن
السائل إنما سأل عن غير الأم والتراخي عنها في الرتبة فكيف أجيب بالأم والله تعالى
أن المتراخي عن الأم في البر هو الأم حتى يحصل الجواب به وهذا أيضا إشكال آخر
والجواب أن يقول هذا عطف كلام محمول على المعنى كأن السائل لما قيل له أحق
الناس وأولاهم أمك قال فلم أوجه بري بعد ذلك وأشتغل به قيل له توجه أيضا

لأمك فقوله ما تقدم عنه من الاعراض عن الأمر بالملازمة اظهار للتأكيد حقها فقال إذا
توجهت انت اليها دون غيرها فلما توجه بعد ذلك أيضا فقال أمك فقوله أيضا ما تقدم عنه من
الاعراض عن الأمر بالبر والملازمة اظهارا للتأكيد حقها فصارت الأم معطوفة على نفسها
مرتين مخلصتين الى رتبتين مخلصتين فهي بعد الرتبة الدنيا معطوفة على نفسها بعد
الرتبة العليا والشيء الواحد اذا اجتمع وصفين مخلصين صار في اسم مخلصين كما تقول
زيد اتى راكبا وغيره وآخر وغير ذلك والموصوف بهذه الصفات واحد غير أنه لما
اجتمع مع المخلصات صار مخلصا فهذا البر هو المحسن للعطف وإعادة الأم في
الرتب وهذا الحديث جار فيما فيه من القلق والاشكال مع أنه في بادئ الرأي في غاية
الظهور وكم من ظاهر في بادئ الرأي اذا حرر خرج منه غرائب فصل
اذا تقررت هذه المسائل وهذه المباحث ظهر لك الفرق بين قاعدة الواجب للأجانب
والواجب للوالدين بأن كل ما يجب للأجانب يجب للوالدين وضابط ما يختص به الوالدان
دون الأجانب هو اجتناب مطلق الأذى كيف كان اذا لم يكن فيه ضرر على الابن ووجوب
طاعتهما في ترك النوافل وتعجيل الفروض الموسعة وترك فروض الكفاية اذا كان ثم من
يقوم بها وما عدا ذلك لا تجب طاعتهم فيه وان ندب الى طاعتهم ومن يعم مطلقا وكذلك
الأجانب ندب لمن يم مطلقا غير أن الندب في الأبوين أقوى في غير القرب النوافل
كالندب في طاعة الأجانب في ترك النوافل بل الكراهة من غير تحريم واما ما يجب
لذوي الأرحام وغير الأبوين فلم أظفر فيه بتفصيل كما وجدت للمسائل في الأبوين
بل أصل الوجوب من حيث الجملة فهذا هو الذي قدرت عليه في هذا الفرق وقد رأيت
جماعة على طول الأيام يعسر عليهم تحرير ذلك الفرق

الرابع والعشرون

الرابع والعشرون
بين قاعدة ما تؤثر فيه الجهالات والغرر وما لا تؤثر فيه ذلك من التصرفات وردت
الأحاديث الصحيحة في نهيه عليه السلام عن بيع الغرر وعن بيع المجهول واختلف العلماء
بعد ذلك فمنهم من عممه في التصرفات وهو الشافعي رضي الله عنه فمنع من الجهالة في الهبة
والصدقة والابراء والخلع والصلح وغير ذلك ومنهم من فصل وهو مالك رحمه الله تعالى

فاعلم ما يجتنب فيه الغرر والجهالة هو من باب المماكسات والتصرفات الموجبة لتنمية
الأموال وما يقصد به تحصيلها وقاعدة ما لا يجتنب فيه الغرر والجهالات هو ما لا يقصد
لذلك وانقسمت التصرفات عنده ثلاثة أقسام طرفان وواسطة فالطرفان أحدهما معاوضة
صرفة فيجتنب فيه ذلك الا ما دعت الضرورة اليه عادة كما تقدم أن الجهالات ثلاثة أقسام
فكذلك الغرر والمشقة وثانيهما ما هو احسان صرف لا يقصد به تنمية المال كالصدقة
والهبة والابراء فان هذه التصرفات لا يقصد بها تنمية المال بل ان فاتت على من احسن
اليه بها لا ضرر عليه فانه لم يبذل شيئا بخلاف القسم الأول اذا فات بالغرر والجهالات
ضاع المال المبذول في مقابلته فاقتضت حكمة الشرع منع الجهالة فيه أما الاحسان
الصرف فلا ضرر فيه فاقتضت رحمة الشرع وحثه على الاحسان التوسعة فيه بكل
طريق بالمعلوم والمجهول فان ذلك أيسر لكثرة وقوعه قطعا وفي المنع من ذلك وسيلة
الى تقليله فاذا وهب له عبده الآبق جاز أن يجده فيحصل له ما ينتفع به ولا ضرر عليه ان لم
يجده لأنه لم يبذل شيئا وهذا فقه جميل ثم ان الأحاديث لم يرد فيها ما يعم هذه الأقسام
حتى نقول يلزم منه مخالفة نصوص صاحب الشرع بل انما وردت في البيع ونحوه
وأما الواسطة بين الطرفين فهو النكاح فانه من جهة أن المال فيه ليس مقصودا وانما مقصوده
المودة والألفة والسكون يقتضي أن يجوز فيه الجهالة والغرر مطلقا ومن جهة أن صاحب
الشرع اشترط فيه المال بقوله تعالى أن تبتغوا بأموالكم يقتضي امتناع الجهالة والغرر
فيه فلوجود الشبهين توسط مالك رحمه الله فجوز فيه الغرر القليل
دون الكثير نحو عبد من غير تعيين وشورة بيت ولا يجوز على العبد الآبق والبعير
الشارد لأن الأول يرجع فيه الى الوسط المتعارف والثاني ليس له ضابط فامتنع والحق
الخلع بأحد الطرفين الأول الذي يجوز فيه الغرر مطلقا لأن العصمة واطلاقها
ليس من باب ما يقصد للمعاوضة بل شأن الطلاق أن يكون بغير شيء فهو كالهبة فهذا هو الفرق
بين القاعدتين والضابط للقاعدتين والفقه مع مالك رحمه الله فيه الفرق

الفرق الخامس والعشرون

الخامس والعشرون بين قاعدة ثبوت الحكم في المشترك وبين قاعدة النهي عن المشترك

هذا الفرق جليل عظيم دقيق النظر خطير النفع لا يحصله الا فحول الفقهاء فاستمل بعقل
سليم وفكر مستقيم وذلك ان الامر المشترك هو الحقيقة الكلية الموجودة في افراد
عديدة كالرقبة بالنسبة الى افراد الرقاب والحيوان بالنسبة الى جميع الحيوانات ومطلق
الانسان بالنسبة الى اشخاصه وكل مطلق فهو من هذا القبيل ومدلول كل كلي فهو جميعه مشترك في
وضابطه عند ارباب العقول ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه ومرادهم بذلك ما
ذكرته اذا عرفت هذه الحقيقة فاعلم انه يلزم من نفي المشترك نفي جميع افراده فانه اذا انتفى مطلق
الحيوان من الدار فقد انتفى جميع افراده من الدار واذا انتفى مطلق الانسان من الدار استحال
ان يكون فيه زيد او عمرو او فرد من الانسان وهو معنى قول ارباب العقول انه يلزم من نفي
الاعم نفي الاخص واذا تصورت ذلك في النفي فتصوره في النهي فان معنى النهي الامر
باعدام تلك الحقيقة فان لا يدخل الى الوجود البتة ومقتضى ذلك ان لا يدخل فرد من
افرادها الوجود البتة لانه لو دخل فرد لدخلت هي في ضمنه فصار النفي والنهي
بابهما واحد فيكون الثبوت والامر بابه واحد فان ثبوت الماهية الكلية المشتركة
يكفي فيه فرد واحد فمتى كان زيد في الدار فمطلق الانسان في الدار ومطلق الحيوان
وجميع اجناسه وفصوله تحصل بطلقها فيه وكذلك اذا امر بالحقيقة الكلية نحو الامر
بعتق رقبة او اخراج شاة من اربعين فيحصل ذلك باعتاق عبد معين واخراج شاة
معينة لان الماهية الكلية في ضمنه اذا تقرر ان النهي والنفي من باب واحد والامر والثبوت
من باب واحد فاعلم انه يصدق ان الانسان واقع وحاصل في جنس الحيوان دون غيره من
الاجناس ومع ذلك فلم يعم الانسان جميع صور الحيوان بل يقول انه حاصل في جنس
الحيوان ولم يعد فردا منه وكذلك يقول الاحكام الشرعية واقعة في الافعال
المكتسبة دون غيرها من الاجناس ومع ذلك لم تعم الافعال المكتسبة فان الحيوانات
العجم افعالها مكتسبة ولا حكم فيها بل نقول الوجوب وحده خاص بالافعال المكتسبة
ولم يعمها فعلمنا ان ثبوت الحكم في المشترك لا يقتضي تعميم صوره بل يكفي في ذلك
فرد واحد فتصدق نسبته ان ذلك الحكم في ذلك المشترك فظهر حينئذ الفرق بين ثبوت الحكم

في المشترك وبين النهي عن المشترك ومنه نفي المشترك فمسألة جليلة اعلم ان نفي
المشترك والنهي انما يعم كما تقدم اذا كان مدلولا عليه بالمطابقة كما تقدم مثاله اما اذا كان
مدلولا عليه بطريق الالتزام فلا يلزم العموم في نفي الافراد ولا في النهي عنها فاذا قال
القائل لغلامه المرسل النهي او النفي واقع في الدار لا يفهم منه السامع الا ان النهي حاصل
في شيء لم يعينه المتكلم او النفي واقع في الدار باعتبار شيء غير معين عند السامع
فاذا عينه بعد ذلك في النهي او النفي كان ذلك منه تفسيرا جاريا مجرى التقييد لا للمطلق
المدلول عليه بالالتزام ولا يكون ذلك مخصصا للعموم ولا معارضا لما تقدم من ظاهر لفظ
بخلاف المدلول مطابقة لو قال نهيتك عن مطلق الخمر او نفيت مطلق الخمر من الدار ثم بينه
بعد ذلك بخمر مخصوص كان هذا البيان مخصصا لما تقدم منه من العموم في لفظ الخمر المعرف
باللام فظهر لك حينئذ الفرق بين المشترك المدلول مطابقة وبين المدلول التزاما وتظهر لك
فائدة الفرق في قاعدتين يتعين احداهما انه اذا حلف بالطلاق وحنث
وله اربع زوجات فان الطلاق يعمهن اذا لم تكن له نية لانه ليس البعض اولى من البعض ولا
يلزم الترجيح من غير مرجح وقاله مالك والشافعي وجماعة من العلماء وذلك لان الطلاق الملزم
ثم حنث فان اللفظ انما هو عام في افراد الطلاق ومطلق في الزوجات فلا يجب عمومهن
الطلاق وفرع حسن يعلل هذا ان يقصد به بعضهن دون البعض ويقصد ذلك
البعض المعين لزمه فيه وكان من القاعدة الاخرى اذا لم يصحبه عموم لفظ ولا نية
نويا ويقصد بعض النساء ذاهلا عن البعض فانه لا يتبعه ذلك لانه يستفق على
الفرق بين قاعدة النية المؤكدة والنية المخصصة وهذا عام يحتاج الى التخصيص بالمخصص
المخرج المنافي فاذا فقد جرى اللفظ على عمومه لسلامته عن معارضة المخصص وهنا
لا عموم في المدلول التزاما بل حصل العموم لعدم المرجح فقط فاذا وجد المرجح سقط
اعتبار النافي لوجود المرجح وليس فيه عموم ينافيه بل المدرك عدم المرجح وقد زال
هذا العدم لوجود المرجح فلزم من وجود النية في البعض وعدمها في البعض حصول البعض
من الترجيح وهنالك اذا وجدت النية في البعض دون البعض عمل اللفظ العام في بقيته

الأفراد لأنه لم يتعرض لخصوصياتها فإذا قال في صورة الالتزام تثبت البعض فذلك
عن الباقي كفاه ولا يطلق عند التنويع وإذا قال تثبت البعض فذلك عن الباقي
في صورة العموم لم ينفعه ذلك وفروع هذا من القاعدة كثيرة فتأملها وتعمل لك الأنسب
عن هذا الموضع بطالع الفروق بين النية المخصصة والمؤكدة وهو بعد هذا وقوله الطلاق
عام في أفراد الطلاق وإنما هو بحسب اللغة عند أنه صار مطلقا لا عموم فيه في عرف الفقهاء
والناس ولا أعلم أحدا يلزمه بعد طلقة إذا لم تكن له نية ويلزم الشافعية أن يحنثوه في هذه
الصورة كما قالوه في أحد الخلائق طالق بل هذا أولى لعدم ذكر الزوجات ولنختم
هذا الفرق بأربع مسائل المسألة الأولى قوله تعالى من قبل أن يتماسا اقتضى الوجوب في
القدر المشترك بين جميع الرقاب فلم يعم ذلك جميع صور الرقاب بل يكفي في ذلك صورة
واحدة بالإجماع المسألة الثانية لو قال صاحب الشرع حرمت عليكم القدر المشترك
بين جميع الخنازير حرم كل خنزير المسألة الثالثة إذا قال لنسائه إحداكن طالق
حرم كلهن بالطلاق بناء على قواعد القاعدة الأولى أن المفهوم أحد الأمور هو قدر
مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق على عدد أفراد مشترك فيه
من تلك الأفراد القاعدة الثانية أن الطلاق تحريم لأنه رافع لموجب النكاح
والنكاح للإباحة ورافع الإباحة محرم فالطلاق تحريم القاعدة الثالثة أن تحريم المشترك
يلزم منه تحريم جميع الخنازير كما تقدم فيحرم من كلهن بالطلاق وهو المطلوب وهذه
القواعد أخذت قاضي القضاة صدر الدين رئيس الحنفية وقاضيها لما قال إن ذلك يلزم
منه خلاف الإجماع لأن الله تعالى أوجب أحد الخصال في كفارة الحنث فهو إضافة
الحكم لأحد الأمور فإما أن يقتضي التعميم أو لا يقتضي فإن اقتضى التعميم لغة وجب أنه
لم الوجوب خصال الكفارة فيجب الجميع وهو خلاف الإجماع وإن لم يقتض العموم
وجب أن لا يعم في الطلاق لأن نوع الحكم لا يغير مقتضيات التعدد بأن اللفظ لا يقتضي
التعميم والكلام عند عدم النية فيلزم ثبوت الحكم بغير مقتضي وهو خلاف الإجماع
فعلم أن مذهب مالك يلزم منه خلاف الإجماع ولحسمه بأن قلت إيجاب أحد الخصال

مذهب

إيجاب لمشترك ووجوب المشترك يخرج المكلف عن عهدته بفرد إجماعا وأما الطلاق
في هذه الصورة فهو تحريم لمشترك فيعم أفراده وأفراده هن النسوة فيعمهن الطلاق ووجب
لجميع القواعد المتقدمة فظهر الفرق واندفع السؤال وهو من الأسولة الجليلة الحسنة
فتأمله فقد أورد على أنه لم يجيبوا عنه إلا بقولهم أوقع الطلاق احتياطا للفروج فإذا
قيل ما الدليل على مشروعية هذا الاحتياط في الشرع لم يجدوا والتأمل مع ذكر
هذه القواعد يصير هذه المسألة ضرورية يجب بعض الخلق فيها بعضا ضروريا
فتأمل ذلك المسألة الرابعة قال مالك رحمه الله إذا أعتق أحد عبيده له أن
يختار واحدا منهم فيعينه للعتق بخلاف ما تقدم في الطلاق مع أنه في الصورتين
أضاف الحكم للمشترك بين الأفراد وكما أن الطلاق تحريم العتق أيضا تحريم للوطء واحد
الشافعي يطرد القاعدة والأسئلة والفرق وحينئذ عسر والجواب
أن الطلاق تحريم كما تقدم وأما العتق فهو قربة في جميع الأعصار والأمم ولو كان لله
علي عتق رقبة فقد التزم التقرب بالعتق في القدر المشترك بين جميع الرقاب
ويخرج عن العهدة برقبة واحدة إجماعا ولما أوجب الله تعالى رقبة في الكفارة فهي
رقبة واحدة وإذا كان من باب التقرب فهو من باب الأمر والثبوت في المشترك
الذي يكفي فيه فرد بخلاف الطلاق فإنه تحريم لما تقدم ولقوله عليه السلام أبغض المباح
إلى الله الطلاق والبغضة إنما تصدق مع النهي دون الأمر فلذلك لم يعم في العتق
وعم في الطلاق بناء على القواعد المذكورة والمسائل المفروضة وأما تحريم الوطء
فهو تابع للعتق وأصله التقرب والأحكام إنما تتبع الألفاظ بناء على ما تقتضيه
مطابقة دون ما تقتضيه التزاما فإن من أمر إلا ويلزمه النهي عن تركه والخبر عن
العقاب فيه على تقدير الترك ومع ذلك فلا تعلق فيه للشرع إلا بناء على النهي
ولا يدخله التصديق والتكذيب بناء على الخبر اللازم بل إنما يعتبر ما دل اللفظ
عليه مطابقة فقط وكذلك النهي يلزمه الأمر بتركه والإخبار عن العقاب
على تقدير الفعل ولا يقال هو للوجوب والأمر الواحد بناء على الأمر ولا يدخله

الفرق السادس والعشرون

التصديق بناء على الخبر فلذلك الطلاق والعتق الطلاق تحريم وتلزمه وتلزمه وجوب الترك والعتق قربة وتلزمه التحريم فلا تعتبر اللوازم وانما تعتبر الحقائق من هي هي فتأمل ذلك فبهذه المسائل والمباحث لحقه الفرق بين ثبوت الحكم في المشترك وبين النهي عن المشترك وعليه مسائل كثيرة في اصول الفقه فتأمل في مواطنه ولا اطول بذكرها بل يكفي ما تقدم ذكره الفرق السادس والعشرون بين قاعدة خطاب التكليف وقاعدة خطاب الوضع هذا الفرق ايضا عظيم جليل الخطر وبتحقيقه تنفرج امور عظيمة من الاشكالات وترد اشكالات عظيمة ايضا في بعض الفروع وسأبين لك ذلك في هذا الفرق ان شاء الله تعالى وتحرير القاعدتين ان خطاب التكليف في اصطلاح العلماء هو الاحكام الخمسة الوجوب والتحريم والندب والكراهة والاباحة مع ان اصل هذه اللفظة ان لا تطلق الا على التحريم والوجوب لانها مشتقة من الكلفة والكلفة لم توجد الا فيهما لاجل الحمل على الفعل او الترك خوف العقاب واما ما عداهما فالكلفة فيه منتفية لعدم المؤاخذة فلا كلفة حينئذ غير ان جماعة يتوسعون في اطلاق اللفظ على الجميع تغليبا للبعض على البعض فهذا خطاب التكليف واما خطاب الوضع فهو الخطاب بنصب الاسباب كالزوال ورؤية الهلال ونصب الشروط كالحول في الزكاة والطهارة في الصلاة ونصب الموانع كالحيض مانع من الصلاة والقتل مانع من الميراث ونصب التقادير الشرعية وهي اعطاء الموجود حكم المعدوم او المعدوم حكم الموجود كما تقدر رفع الاباحة في الرد بالعيب بعد ثبوتها قبل الرد ونقول ارتفع العقد من اصله لا من حينه على احد القولين للعلماء وتقدير النجاسة في حكم العدم في صور الضرورات كدم البراغيث وموضع الحدث في المخرج وتقدير وجود الملك لمن قال لغيره اعتق عبدك عني فيثبت له العتاق والولاء مع انه لا ملك له وتقدير الملك في دية المقتول خطأ قبل موته حتى يصح فيها الارث فهذا من باب اعطاء المعدوم حكم الموجود والاولان من باب اعطاء الموجود حكم المعدوم وهو كثير في الشريعة ولا يكاد باب من ابواب الفقه ينفك عن التقدير

وقد بسطت ذلك في كتاب الامنية في ادراك النية حيث تكلمت فيها على رفض النية ورفعها بعد وقوعها مع ان رفع الواقع محال عقلا والشرع لا يرد بخلاف العقل وحررت التقادير وهذه المباحث هنالك فهذا هو تصوير خطاب التكليف وخطاب الوضع ويشترط في خطاب التكليف علم المكلف وقدرته على ذلك الفعل وكونه من كسبه بخلاف خطاب الوضع لا يشترط ذلك فيه فلذلك نورث بالانساب من لا يعلم نسبه ويدخل العبد الموروث في ملكه ويعتق عليه ان كان ممن يعتق عليه مع غفلته عن ذلك وعجزه عن دفعه ويطلق بالاضرار والاعسار الذي هما معجوز عنهما ونضمن بالاتلاف العقول غير الصبيان والمجانين فان معنى خطاب الوضع قول صاحب الشرع اعلموا انه متى وجد كذا فقد وجب كذا او حرم او ندب اليه او ابيح هذا في السبب او تقول عدم كذا في وجود المانع او عند عدم الشرط واستثنى صاحب الشرع من عدم اشتراط العلم والقدرة في خطاب الوضع قاعدتين في الشريعة القاعدة الاولى الاسباب التي هي اسباب العقوبات وهي جنايات كالقتل للقصاص يشترط فيه القدرة والعلم والقصد فلذلك لا قصاص في قتل الخطأ والزنا ايضا ولذلك لا يجب الحد على المكره ولا من لا يعلم ان الموطوءة اجنبية بل اذا اعتقدها امرأته سقط الحد لعدم العلم وكذلك من شرب خمرا يعتقدها خلا لا حد عليه لعدم العلم وكذلك جميع الاسباب التي هي جنايات واسباب لعقوبات يشترط فيها العلم والقصد والقدرة والسر في استثناء هذه القاعدة من خطاب الوضع ان رحمة صاحب الشرع تأبى عقوبة من لم يقصد الفساد ولا يسعى فيه بارادته وقدرته بل قلبه مشتمل على العفة والطاعة والامانة فمثل هذا لا يعاقبه صاحب الشرع رحمة ولطفا القاعدة الثانية التي استثنيت من خطاب الوضع فاشترط فيها العلم والقدرة قاعدة اسباب انتقال الاملاك كالبيع والهبة والصدقة والوصية والوقف والاجارة والقراض والمساقاة والعارية والجعالة وغير ذلك مما هو سبب انتقال الاملاك فمن باع وهو لا يعلم ان هذا اللفظ او هذا التصرف يوجب انتقال الملك لكونه عجميا

أوطارها على بلاد الاسلام لا يلزمه شيء فهذا جميع ما ذكرته وهذا كله شرط ان يعلم
للشيء وانه يعد احسانه وقدرته الناشئة عن داعية الطبيعة لا يلزمه الشيء فهذا
جميع ما ذكرته وشبهه استثني من هذه القاعدة من قاعدة خطاب الوضع من انه لا
لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه ولا يحصل الرضى الا مع الشعور والارادة
والملكة للتصرف فلذلك اشترط في هذه القاعدة العلم والارادة والقدرة اذا
تقرر شرط خطاب التكليف دون خطاب الوضع وظهر الفرق فاعلم ان ههنا ثلاث
تدل على ذلك مسائل المسألة الاولى اعلم ان خطاب الوضع قد يجتمع مع خطاب
التكليف وقد ينفرد كل واحد منهما بنفسه اما اجتماعهما فكالزنا فانه حرام من هذا
الوجه هو خطاب تكليف وسبب الحد من هذا الوجه هو من خطاب الوضع
والسرقة من جهة انها محرمة خطاب تكليف ومن جهة انها سبب القطع خطاب
وضع وكذلك بقية الجنايات محرمة وهي اسباب العقوبات والبيع مباح او
مندوب او واجب او محرم على قدر ما يعرض له من صور على ما هو مبسوط في كتب
الفقه فمن هذا الوجه هو خطاب تكليف ومن جهة انه سبب انتقال الملك في المبيع
الجائز او التقرير في الممنوع هو خطاب وضع وبقية العقود تخرج على هذا
المنوال واما انفراد خطاب الوضع فكالزوال وطلوع الهلال ودوران
الحول ونحوها فانها من خطاب الوضع وليس فيها امر ولا نهي ولا اذن من حيث هي كذلك
بل انما وجد الامر في اسبابها ومن نفسها فقط واما خطاب التكليف بدون خطاب
الوضع فكأداء الواجبات واجتناب المحرمات كايقاع الصلوات وترك المنكرات
هذه من خطاب التكليف ولم يجعلها صاحب الشرع سببا لفعل آخر نؤمر به او ننهى
عنه بل وقف الحال عند ادائها وترتبها على اسبابها وان كان صاحب الشرع
قد جعلها سببا لبراءة الذمة وترتب الثواب ودرء العقاب غير ان هذه
ليست افعالا للمكلف ونحن لا نعني بكون الشيء سببا الا كونه وضع سببا لفعل
من قبل المكلف فهذا وجه اجتماعهما وافتراقهما المسألة الثانية

الصبي اذا اتلف مالا على غيره وجب على وليه اخراج الجابر من مال الصبي فالاتلاف سبب
الضمان فهو من خطاب الوضع فاذا بلغ الصبي ولم تكن القيمة اخذت من ماله وجب عليه اخراجها
من ماله بعد بلوغه فقد تقدم السبب في زمن الصغر وتأخر اثره الى بعد البلوغ ومعنى
هذا ان يعقد بيعه وطلاقه ونكاحه فانها اسباب من باب خطاب الوضع الذي
لا يشترط فيه التكليف ولا العلم ولا الارادة فيتعدى من الضمان العام الى الصغير
باتلاف املاكهم ويتأخر الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر الضمان عليه وجوب دفع
القيمة الى بعد البلوغ وكذلك يتأخر لزوم تسليم المبيع الى بعد البلوغ وبقية الاحكام كذلك
قياسا على الضمان ولم ار احدا قال به والجواب قد ظهر الفرق بين الضمان وبين هذه
الامور من وجهين الوجه الاول ان هذه الامور يشترط فيها الرضى لانها وان
كانت من باب خطاب الوضع غير انه قد تقدم استثناء قاعدة اسباب الانتقال
من قاعدة خطاب الوضع وانه يشترط فيها الرضى والطلاق فيه اسقاط عصمة
فهو من باب نقل الاملاك وكذلك العتق ايضا هو اسقاط ملك فاشترط فيه
الرضى ولما كان الصبي غير عالم بالمصالح لقصور عقله وعدم معرفته جعل الشرع
رضاه كعدمه والمعدوم شرعا كالمعدوم حسا فهو غير راض وغير الراضي
لا يلزمه طلاق ولا بيع فلذلك الصبي بخلاف قاعدة الاتلافات لان الرضى فيها
ليس بشرط الوجه الثاني ان اثر الطلاق التحريم وهو ليس اهلا له
واثر البيع التزام تسليم المبيع والصبي ليس اهلا للتكليف بالتحريم والالتزام فان
قلت فلم لا تتأخر هذه الاحكام الى بعد البلوغ كما تأخر التزام دفع القيمة
قلت الفرق ان تأخير المسببات عن اسبابها على خلاف الاصل وانما خالفنا
هذا الاصل في الاتلاف لضرورة حق الآدمي في جبر ماله الذاهب مجانا بصنع
الظلامة وهذه ضرورة عظيمة ولا ضرورة تدعونا لتقديم الطلاق
وتحريم الحرم بل اذا اسقطنا الطلاق واستصحبنا العصمة لم يلزم فساد
ولا تفوت ضرورة وكذلك اذا نقضنا الملك في المبيع للصبي كان موافقا

للأصل ولا يلزم محذور البتة أما لو أسقطنا الإضافة ولم نعتبر صلح ما لو التحق الحكم بالفعل قبل ذلك
ولعلّ ضرب وهذا فرق بين هذه المسئلة والمسألة الثالثة الطهارة والستارة واستقبال
القبلة في الصلاة فالجواب فيها الأخير يشبهان على إبهام الواجبات ثم إن المكلف لو توضأ قبل
الوقت واستتر واستقبل القبلة ثم جاء الوقت وهو على تلك الصورة وصلى من غير أن
يجدد فعلا البتة في هذه الثلاثة أجزأته صلاته إجماعا وفعل قبل الوقت لا يوصف
بالوجوب فإن الوجوب في هذه الأمور إنما يقع بعد طريان السبب الذي هو
الزوال ونحوه من أوقات الصلوات وفعل سبب الوجوب لا وجوب وإذا عدم
الوجوب في هذه الأفعال الثلاثة فقد أشكل من جهة أخرى وهي أن غير الواجب لا يجزئ
عن الواجب وأن الواجب لا يخرج عن عهدته إلا بفعل يفعله إما بغير فعل البتة
فهذا مخالف لقواعد الشرع وعند توجه هذه الإشكالات اضطربت أجوبة
الفقهاء واختلفت فيها فقال القاضي أبو بكر بن العربي أقول الوضوء واجب وجوبا
موسعا قبل الوقت وفي الوقت والواجب الموسع يجوز تقديمه وما حصل وقع
في التقديم واجبا فأجزأ عن الواجب إلا واجب وهذا أحسن الأجوبة التي رأيتها
وهو لا يصح بسبب أن الواجب الموسع في الشريعة إنما هو بعد طريان سبب
الوجوب أما وجوب قبل سببه فلا يعقل في الشريعة مضيقا ولا موسعا
وأوقات الصلوات نصبها صاحب الشرع أسبابا لوجوبها فلا يجب قبلها ولا
تجب شرائطها ووسائلها قبل وجوبها فإن القاعدة الشرعية أن وجوب الوسائل
تبع لوجوب المقاصد وأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بعد وجوب الواجب
الأصل أما قبل وجوبه فهو غير معقول فهذا إنما على هذا الجواب وقال غيره هذه
الأمور تقع غير واجبة وتجزئ عن الواجب بالإجماع فهي مستثناة بالإجماع فاندفع
السؤال وهذا السر يجده الإشكال على خلاف الأصل ولا يسلم أن الإجماع منعقد
على أنها مستثناة بل على أنها مجزئة أما الاستثناء فلا يسلم وقال قائل الوجود من
الفعل بعد دخول الوقت في هذه الأمور هو الواجب وهو لابد أن يستصحب نيته

واستعماله وطهارته وملازمة الستر واستصحابه فعل من المكلف فهذا هو الذي أجزأ عن
الواجب وهو أيضا غير جيد بسبب أنا نصور العرض في الثوب والقبلة ونعرضه
قبل الوقت على تلك الهيئة بحيث لا يحدث شيئا بعد دخول الوقت حتى يحرم ولا يسلم
أن دوام الثوب عليه فعل له ولا دوام الطهارة بدليل أنه لو غفل عن نية شرطها ما استقبلا
ولا شيئا وصلى صحت صلاته ومع الغفلة يمتنع الفعل لأن من شرط الفعل الشعور ولا
شعور فلا فعل بهذا التصوير يحسم مادة هذا الجواب فإن قلت فلم جعلته
بدوام لبس الثوب إذا حلف لا يلبس ثوبا وهو لابسه أو لا يدخل دارا وهو فيها
على أحد القولين مع أنه ليس معه إلا الاستصحاب فدل ذلك على أنه فعل وإذا كان
فعلا هنالك كان فعلا ههنا قلت إنما نلغي فيها شهادة العرف كأنه يقال هل
أم لا فقد يحنثه بغير فعله بل بفعل غيره لقوله إن قدم زيد أو إن طار الغراب أو بغير
فعل البتة لقوله إن كان المستحيل مستحيلا فامرأته طالق طلقت امرأته مع أن المستحيل
لا فعل فيه البتة بخلاف ما نحن فيه فإنه تكليف والخطاب والتكليف لابد فيه
من الفعل فاندفع السؤال والجواب الصحيح عندي أن هذه الأمور الثلاثة الطهارة
والستارة والاستقبال شروط وهي من باب خطاب الوضع وخطاب الوضع لا
يشترط فيه فعل المكلف ولا علمه ولا إرادته فإن دخل الوقت وهو غير مشتغل
ولا شرط لا يستقيل توجه التكليف عليه بهذه الأمور وتحصيلها فاجتمع
فيه حينئذ خطاب الوضع وخطاب التكليف وإن دخل الوقت وهو متطهر لابس
مستقبل اندفع خطاب التكليف وبقي خطاب الوضع خاصة فأجزأت الصلاة
لوجود شروطها وليس من شرط خطاب الوضع أن يجتمع مع خطاب التكليف ولا
نحتاج إلى شيء من تلك التعسفات بل نخرجه على قاعدة خطاب الوضع ولا يلزم
منه مخالفة قاعدة البتة غايته أن يقول يلزم أن يجب الوضوء في حالة دون
حالة وهذا أمر لا نكره فإنا رأينا الشريعة تخصص الوجوب ببعض الحالات
وبعض الأزمنة وبعض الأشخاص وهذا هو الأصل لأنه يخالف الأصل وإنما يقع

على طالب العلم هذا من جهة أنه سمع طول عمره أن الطهارة واجبة في الصلاة مطلقا ولم يسمع
بعد ذلك تفصيلا فصعب عليه التفصيل وهو تفصيل قد سكت عنه الدهر
الطويل وأجراه الله تعالى على يد من يشاء من عباده في جميع العلوم العقليات
ومن اشتغل بالعلوم ولم يحصلها اطلع على شيء كثير من ذلك فهذا هو تحرير هذا الموضع
عندي وهو من المشكلات التي يعسر تحريرها والجواب عنها من الفضلاء. الفرق

الفرق السابع والعشرون

السابع والعشرون بين قاعدة المواقيت الزمانية وقاعدة المواقيت المكانية أما المواقيت
الزمانية فهي ثلاثة أشهر شوال وذو القعدة وذو الحجة وقيل عشر من ذي الحجة وأصلها
قوله تعالى الحج أشهر معلومات وقوله أشهر صيغة جمع مثل فأقله ثلاثة أو يقال إن الحج ينقضي
بالفراغ من الرمي قبل عشر من ذي الحجة فخصصنا الصيغة بالواقع هذا مدرك
الخلاف وأما ميقات المكان فهو ما في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أنه وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل
ولأهل اليمن يلملم وقال هن لهن ولمن أتى عليهن من غير أهلهن ممن أراد الحج والعمرة
زاد مسلم ولأهل العراق ذات عرق قال مالك رحمه الله يجوز الإحرام بالحج قبل
المكاني والزماني غير أنه في الزماني يكره قبله وقال الشافعي رحمه الله يجوز قبل المكاني
يحتاج الفرق إلى الفرق بين القاعدتين أما بالقياس إلى الكراهة وعدمها وأما بالقياس إلى المنع
وعدمه والفرق من وجهين لفظية ومعنوية الفرق الأول من قبل اللفظ وذلك أن القاعدة
العربية أن المبتدأ يجب انحصاره في الخبر والخبر لا يلزم انحصاره في المبتدأ فهو كقوله
عليه السلام تحريمها التكبير وتحليلها التسليم والشفعة فيما لم يقسم فالتحريم محصور في التكبير
عن غيره والتحليل محصور في التسليم عن غيره والشفعة محصورة في غير المقسوم عن غيره
وعلى هذه القاعدة يكون زمان الحج محصورا في الأشهر لأنه المبتدأ فلا يوجد في غيرها
وأما الميقات المكاني فجعل محصورا مبتدأ لا محصورا فيه بقوله عليه السلام هن لهن
ولمن أتى عليهن فالضمير الأول للمواقيت فهو المبتدأ فيكون هو المحصور والمحصور يجب
أن يكون محصورا فيه بخلاف الميقات الزماني محصور فيه فلا يوجد الإحرام بدونه

وفي المكاني محصور فأمكن أن يوجد الإحرام بدونه فهذا فرق جليل من جهة اللفظ فاعتبره
الشافعي رحمه الله في المكاني وعكسه فلا يوجد الإحرام مشروعا قبل الزماني فاعتبر مالك
في المكاني فلا يوجد قبل الزماني فلا بد من الفصل الفرق الثاني أن الإحرام
قبل الزماني يفضي إلى طول زمان الحج وهو ممنوع من النساء وغيرهن فربما أدى
ذلك إلى فساد الحج فإن من أحرم قبل شوال لا يحل إلى الإحلال حتى تنقضي أيام الرمي
وأما المواقيت المكانية فلا يلزم من الإحرام قبلها طول الحج فلا يكون ذلك وسيلة إلى إفساده
الفرق الثالث أن الميقات المكاني يقع الإحرام بعده فيبقى قبله شوبه
من الطرفين والميقات الزماني لا يقع الإحرام بعده فاصل الشريعة بل قبل
فلا يبقى قبله تشوبه من الطرفين فهذا فرق وبينهما ما يشوبهما وهو من

الفرق الثامن والعشرون

الفروق الغريبة الفرق الثامن والعشرون بين قاعدة العرف القولي يقضي
به على الألفاظ ويخصصها وبين قاعدة العرف الفعلي لا يقضي به على الألفاظ ولا
يخصصها وذلك أن العرف القولي أن تكون عادة أهل العرف يستعملون لفظا في معنى
معين ولم يكن ذلك لغة وذلك قسمان أحدهما في المفردات نحو الدابة للحمار والغائط
للنجو والراوية للمزادة ونحو ذلك وثانيهما في المركبات وهو أدقها على الفهم وأبعدها
عن الفطن وضابطه أن يكون شأن الوضع العرفي تركيب لفظ مع لفظ يشتهر
في العرف تركيبه مع غيره وله مثل أحدها نحو قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم
وسائر حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإن التحريم والتحليل إنما يحسن إضافتهما
لغة للأفعال دون الأعيان فذات الميتة لا يمكن العربي أن يقول العربي هي حرام بما
هي ذات بل فعل يتعلق بها وهو المناسب لها كالأكل للميتة والدم ولحم الخنزير والشرب
للخمر والاستمتاع للأمهات ومن ذكر معهن ومن هذا الباب قوله عليه السلام إن
دماءكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في بلدكم هذا في شهركم هذا
والأعراض والأموال لا تحرم بل أفعال تضاف إليها فيكون التقدير إن سفك
دمائكم وأكل أموالكم وثلب أعراضكم عليكم حرام وعلى هذا المنوال جميع ما يرد من

من الاحكام كان اصله ان يضاف الى الافعال وتركيبه معها فاذا ركب مع الذات في العرف
وما لم يستعمل في العرف الا مع الذوات فصار هذا التركيب الخاص وهو تركيب
الحكم مع الذوات موضوعا في العرف للتعبير به عن تحريم الافعال المضافة لتلك الذوات
وليس كل الافعال بل فعل خاص مناسب لتلك الذوات كما تقدم تفصيله وتحقيقه وبيانها
افعال للنسب لا احكام كقولهم في العرف اكلت راسا واكل راسا فانه دون يطعون
بلفظ الاكل كيف ما تصرف الا مع رؤس الانعام دون جميع الرؤس بخلاف رايت وما
يتصرف منه يركبونه مع رؤس الانعام وغيرها فاذا قالوا رايت راسا احتمل ذلك
جميع الرؤس بخلاف الاكل ومن هذا الباب قتل زيد عمرا هو في اللغة موضوع لاذهاق
الحياة ثم هو اليوم في العرف موضوع للضرب خاصة يقولون قتل الامير المقارع قتلا
شديدا ولا يريدون الا هذه فهو من المنقولات العرفية والاوضاع العرفية الطارية على
اللغة والحق في هذا المثال ان يقال انه ليس من هذا الباب بل المجاز هاهنا في مفرد
لا في مركب وهو لفظ قتل صار وحده مجازا في ضرب واما المركب فهو على موضوعه
اللغوي وهذا هو الصحيح في هذا المثال ومن هذا الباب قولهم فلان يعصر الخمر مع ان
الخمر لا يعصر بل صار هذا التركيب موضوعا لعصر العنب ومقتضى اللغة ان يصح هذا
الكلام بالمضاف محذوف تقديره فلان يعصر عنب خمر لكن اهل العرف لا يقصدون
هذا المضاف بل يعبرون بهذا المركب عن عصر العنب كما يعبرون بتحريم الميتة عن تحريم
اكلها فهو مجاز في المركب بالنسبة الى اللغة حقيقة عرفية منقول للمعنى الخاص ومن هذا
الباب قول اهل العرف غسل فلان غسلا وطهر دنسا فهذا الكلام صحيح في العرف
وفي اللغة لا يصح لان الغسل لا يغسل وانما يغسل الحي والدنس لا يطهر وانما يطهر الثوب
فعلى راي اهل اللغة يصح بمضاف محذوف تقديره طهر ثوبا دنسا كما قدرناه في عصر
خمر وغسل جسدا غسلا ويريد بالجسد الجسد الحي واما اهل العرف فلا يعرجون
على هذه المضافات ولا تخطر ببالهم بل صار هذا اللفظ المركب موضوعا عندهم
لغسل الحي وطهر الثوب وعلى هذا المنوال فاعتبر الحقائق العرفية في المركبات والمفردات

واعتبر اللفظ هل استعمل في العرف ام لا مفردا او مركبا وبذلك تعرف المجاز في التركيب والافراد
فكل لفظ مفرد استعمل في العرف لغير مسماه وصار يفهم منه غير مسماه بغير قرينة كالدابة
بالنسبة للحمار باقليم مصر فهو مجاز مفرد ومنقول عرفي من المفردات وكل لفظ كان شانه
ان يركب مع لفظ فصار يركب مع غيره ولو ركب معه لكان منكرا وهو الان غير منكر
فهو منقول عرفي من المركبات ومجاز في المركبات وقد يكون المجاز فيه وقع في التركيب دون
الافراد وقد يجتمع المجاز في التركيب والافراد فهي ثلاثة اقسام مجاز مفرد فقط كالاسد
للرجل الشجاع ومجاز مركب فقط نحو قوله تعالى واسال القرية فان السؤال استعمل في
السؤال ولفظ القرية استعمل في القرية ولم يركب السؤال مع القرية فمجازه التركيب
لان شانه ان يركب مع اهلها فهذا مجاز في التركيب ولم يصل الى حد النقل العرفي كعصر
الخمر وطهر الدنس فانهما وصلا الى حد النقل العرفي ومثال الجامع بينهما معا قولك ارواني
الخبز واشبعني الماء فانك تستعمل اروى في اشبع واشبع في اروى فيقع المجاز في
الافراد وجعلت فاعل اروى الخبز وهو خلاف اصل اللغة وفاعل اشبع الماء وهو
خلاف اصل اللغة فهذان المثالان جمعا بين المجاز في الافراد والتركيب دون النقل
العرفي اذ اظهر لك ان العرف كما ينقل اهله اللفظ المفرد ينقلون ايضا اللفظ المركب
ثم هذا اللفظ العرفي يقدم على موضوع اللغة لانه ناسخ للغة والناسخ مقدم
على المنسوخ فهذا هو معنى قولنا ان الحقائق العرفية مقدمة على الحقائق اللغوية
واما العرفي الفعلي فمعناه ان يوضع اللفظ لمعنى فيكثر استعمال اهل العرف لبعض
انواع ذلك المسمى دون بقيته مثاله ان لفظ الثوب صادق لغة على ثياب
الكتان والقطن والحرير والوبر والشعر واهل العرف انما يستعملون الثياب
الثلاثة الاول دون الاخيرين فهذا عرف فعلي وكذلك لفظ الخبز يصدق لغة
على خبز الفول والحمص والبر والشعير واهل العرف انما يستعملون الاخير في
اغذيتهم دون الاولين فوقوع الفعل في نوع دون نوع لا يخل بوضع اللفظ
للجنس كله فان مسمى اللفظ لم يتغير لا يخل بوضع اللفظ لغة انما الناسخ الناقل

ولم يحصل ذلك بوضع لفظ الياقوت له بعد لو كثر استعمال الياقوت في نوع آخر من الأحجار
حتى صار لا يفهم إلا ذلك الحجر دون الياقوت لا يحصل ذلك بوضع لفظ الياقوت وكان
ذلك نسخا للفظ الياقوت عن مسماه الأول فهذا المثال يوضح لك أن نسخ ما يثبت من المسميات
لا يحصل بالوضع بل بكثرة استعمال لفظ المسمى في غيره بحيث يهجر وهذا هو عين العرف القولي
وغير العرف الفعلي والحق أن العرف القولي يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصا
وتقييدا وإبطالا وأن العرف الفعلي لا يؤثر في اللفظ اللغوي تخصيصا ولا تقييدا
ولا إبطالا لعدم معارضة الفعل وعدمه للوضع اللغوي ومعارضة كثرة استعمال اللفظ
في العرف للوضع اللغوي وقد حكى جماعة من العلماء الإجماع في أن العرف الفعلي
لا يؤثر بخلاف العرف القولي ورأيت المازري في شرح البرهان حاول الإجماع
في ذلك ونقل عن بعض الناس أنه نقل خلافا في ذلك ونقل مبالغته في ذلك وقد نقلها
في شرح المحصول وبين معناها وأنه ليس خلافا في اعتبار العرف الفعلي بل لذلك
معنى آخر والظاهر حصول الإجماع فيه ولم أر أحدا صرح بحصول الخلاف فيه بل رأى كلاما
لبعض الناس أوجب شكا وترددا وهو محتمل للتأويل ولا ينافي ما نقل من الإجماع
في المسألة وبين هذه المسائل المشار إليها وأنا أوضح هذا الفرق وبينهما بذكر أربع مسائل
المسألة الأولى إذا وصينا ملكا أعجميا يتكلم بالعجمية وهو يعرف اللغة العربية
غير أنه لا يتكلم بها فنطق بها عليه بحلف لا يلبس ثوبا أو لا يأكل خبزا أو كان حلفه بهذه
الألفاظ العربية التي لم تجر عادته باستعمالها وعادته في عوائده لا يأكل إلا الخبز الشعير
ولا يلبس إلا ثياب القطن فإنه يحنث بلبس أي ثوب لبسه وبأي خبز أكله سواء كان
من عادته وفعله أم لا وهذا إذا لم تجر له عادة في استعمال اللغة العربية لأنه لو كانت
عادته استعمال اللغة العربية [illegible] أهل حجاز والوفي بالخبز وحملوا
بالخبز والخبز على المأدوم فليس وبخو ذلك ولا يرد في هذا النطق كلام الحنث بالشعير
الذي جرت عادته بقصره في لفظ الخبز عرفا قوليا ناسخا للغة فلا يحنث بغير خبز
الشعير وكذلك القول في ثوب القطن بخلاف إذا كان لا ينطق بلفظ الخبز والثوب

إلا على الشعير فإنه لا يكون لفظ الخبز اللغوي عنده مخصصا بعدم علمه باللغة بحيث بعموم
المسميات اللغوية عن تخصيص ولا تقييد فاعلم ذلك المسألة الثانية إذا حلف الحالف
أنه لا يأكل رؤوسا فهل يحنث بجميع الرؤوس عند ابن القاسم أو لا يحنث إلا برؤوس الأنعام خاصة
عند أشهب هو أن مبنى على أن أهل العرف قد نقلوا هذا اللفظ المركب الذي هو رؤوسا
لأكل رؤوس الأنعام دون غيرها بسبب كثرة استعمالهم لذلك المركب في هذا النوع خاصة
دون بقية أنواع الرؤوس فهذا مدرك أشهب فيقدم النقل العرفي على الوضع اللغوي وابن
القاسم يسلم استعمال أهل العرف لذلك ولكن لم يصل عنده الاستعمال إلى حد الغاية
الموجبة للنقل فإن الغلبة قد تقصر عن النقل لأنا نرى أن أهل العرف يستعملون لفظ
الأسد في الرجل الشجاع استعمالا كثيرا ولم يصل ذلك إلى حد النقل فإنه لا يفهم منه
الرجل الشجاع إلا بقرينة وضابط النقل أن يصير المنقول إليه هو المتبادر إلى الذهن
من غير قرينة وغيره هو المفتقر للقرينة فهذا هو مدرك القولين فالقول قول أشهب
وابن القاسم على أن النقل العرفي مقدم على اللغة إذا وجد واختلفا في وجوده
ههنا فالكلام بينهما في تحقيق مناط ولو قال القائل بل رأيت الناس يختلفون
أن اللفظ لا يخص برؤوس الأنعام بل يصلح ذلك لكل ما يسمى رأسا لغة بسبب
أن هذا التركيب الذي هو رأيت رأسا لم يكثر استعماله في نوع معين من الرؤوس
دون غيره حتى صار منقولا بخلاف أكل رأسا فيبقى اللفظ على مسماه اللغوي
من غير معارض ولا ناسخ ولذلك لو حلف لا يأكل رأسا فسقط رأسه أو وقع رأس
[illegible] رأسه في [illegible] رأسا من جميع هذه التراكيب يحنث بالجميع فيها
لعدم عرف بخلاف قوله أكلت رأسا يختص بنوع من الأكل بأن أهل العرف كثر
استعمالهم له حتى صار الحمل على النقل مقدما على اللغة عند من يقول بالنقل فيما هو
هذه المسألة فليس من الشراح والفقهاء إذا أمر بهذه المسألة يقول فيها لا يحنث
ببعض رؤوس الأنعام لأن عادة الناس بأكل رؤوس الأنعام دون غيرها ولا يجد
في الكتب الموضوعة للشروح غير هذه العبارة وهي باطلة لأنهم يشترون الرؤوس

العرف الفعلي الملغى بالإجماع وإنما المدرك العرف القولي على ما تقدم تحريره المسألة
الثالثة إذا حلف بأيمان المسلمين فحسب مشهور فتاوى الأصحاب على أنه يلزمه كفارة يمين
وعتق رقبته وعتق رقيقه إن كان عنده وإن لم يكن أو صوم شهرين متتابعين والمشي إلى بيت الله
في حج أو عمرة وطلاق امرأته واختلفوا هل ثلاثا أو واحدة والتصدق بثلث المال
ولم يلزموه اعتكافا وعتق أمة ولا المشي إلى مسجد المدينة ولا البيت المقدس ولا الرباط
في الثغور الإسلامية ولا تربية اليتامى ولا كسوة العراة ولا إطعام الجياع
ولا شيئا من القربات غير ما تقدم ذكره وسبب ذلك أنهم لاحظوا ما غلب الحلف
به في العرف ولم يجعلوا لمسمى العادة فألزموه إياه لأن المسمى العرفي مقدم على المسمى اللغوي
ويختص حلفه بهذه المذكورات دون غيرها لأنها هي المشتهرة ولفظ الحلف والأيمان
إنما يستعمل فيها دون غيرها وليس المدرك أن عادتهم يفعلون مسماها وأنهم يصومون
شهرين متتابعين أو يحجون وغير ذلك من الأفعال بل الغلبة استعمال الألفاظ في هذه
المعاني دون غيرها ولذلك صرحوا بأنه لو جرت عادة بالحلف بصوم سنة لزمه
صوم سنة فجعلوا المدرك الحلف اللفظي دون العرف الفعلي فهذا هو مدرك هذه المسألة
على التحرير والتحقيق على هذا الوافق في أواخر شهر حلفهم وندرهم بالاعتكاف
والرباط وإطعام الجياع وكسوة العراة وبناء المساجد دون هذه الحقائق المتقدم
ذكرها لكان اللازم لهذا الحالف إذا حنث الاعتكاف والرباط ونحوه دون ما هو
مذكور قبله لأن الأحكام المرتبة على العوائد تدور معها كيفما دارت وتبطل
معها إذا بطلت كالنقود في المعاملات والعيوب في الأعراض في المبيعات
ونحو ذلك فلو تغيرت العادة في النقد والسكة إلى سكة أخرى لحمل الثمن في البيع
عند الإطلاق على السكة التي تجددت العادة بها دون ما قبلها وكذلك إذا كان الشيء
عيبا في الثياب في عادة رددنا به المبيع فإذا تغيرت العادة وصار ذلك المكروه
محبوبا موجبا لزيادة الثمن لم يرد به وبهذا القانون تعتبر جميع الأحكام المرتبة
على العوائد وهذا تحقيق مجمع عليه بين العلماء لا خلاف فيه بل قد يقع الخلاف

في تحقيقه هل وجد أم لا وعلى هذا التحرير يظهر أن عرفنا اليوم ليس فيه الحلف بصوم
شهرين متتابعين فلا تكاد تجد أحدا ممن يحلف به فلا تشتغل الذمة به وعادتهم يقولون
عبدي حر وامرأتي طالق وعلي المشي إلى مكة ومالي صدقة إن لم أفعل كذا فيلزمه هذه الأمور
وعلى هذا القانون تراعى الفتاوى طول الأيام فمهما تجدد في العرف اعتبره ومهما سقط
أسقطه ولا تجمد على المنقول في الكتب طول عمرك بل إذا جاءك رجل من غير أهل
إقليمك يستفتيك لا تجره على عرف بلدك واسأله عن عرف بلده وأجره عليه
وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك فهذا هو الحق الواضح والجمود على المنقولات
أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين وعلى هذه القاعدة
تتخرج أيمان الطلاق والعتاق وصيغ الصرائح والكنايات فقد يصير الصريح كناية
يفتقر إلى النية وقد يصير الكناية صريحا مستغنيا عن النية واعلم أن هذه المسألة
فيها غور آخر وهو أن لفظ اليمين في اللغة هو القسم فقط ثم أهل العرف يستعملونه
في النذر أيضا وهو ليس قسما بل الطلاق واليمين عليه إما مجاز لغوي أو بطريق والسؤال
وارد على التقديرين فجمع الأصحاب في هذه المسألة بين كفارة يمين وبين هذه الأمور
التي جرت عادتها بعد ذلك كالصوم ونحوه والطلاق الذي هو ليس قسما ولا نذرا يقتضي
ذلك استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه إن قلنا إن لفظ اليمين حقيقة في
الجميع أو الجمع بين المجاز والحقيقة وهي مسألة مختلف فيها بين العلماء هل يجوز أم لا
أعني هل يجوز ذلك كلاما عربيا أم لا والمنقول عن مالك والشافعي رحمهما الله من العلماء
رضي الله عنهم أجمعين جواز ذلك فهذه القاعدة لا بد من ملاحظتها في هذه المسألة
أيضا المسألة الرابعة إذا قال أيمان البيعة تلزمني يخرج ما يلزمه على هذه
القاعدة وما جرت العادة به في الحلف عند الملوك المعاصرة إذا ألزموا الناس
فأي شيء جرت عادة ملوك الوقت في التحليف به في بيعتهم واشتهر ذلك عند الناس
بحيث صار عرفا ومنقولا متبادرا إلى الذهن من غير قرينة على القانون المتقدم
حمل يمينه عليه وإن لم يكن الأمر كذلك أعتبرت نيته أو بساط يمينه فإن لم يكن شيء

التاسع والعشرون

من ذلك فلا يشكل عليه فتأمل ذلك الفرق التاسع والعشرون في الفرق بين
قاعدة النية المخصصة وقاعدة النية المؤكدة هذا الفرق أيضا ذهب عنه كثير من فضلاء
أهل العصر فلا يكاد … يفرقون عند الفتاوى للفرق بينهما فإذا حلف حالف فقال والله
لا لبست ثوبا ونوى الكتان يقولون له تحنث بغير الكتان ويصرحون بالإجماع
وذلك يعنه الخطأ وطريق كشف الغطاء عن ذلك أن نقول إن أطلق إذا أطلق اللفظ
العام ونوى جميع أفراده … حنثناه بكل فرد من ذلك العموم لوجود اللفظ فيه
ولوجود النية والنية هاهنا مؤكدة لصيغة العموم وإن أطلق اللفظ العام من غير
نية ولا بساط ولا عادة صارفة حنثناه بكل فرد من أفراد العموم للوضع الصريح
في ذلك وإن أطلق اللفظ ونوى بعضها بالتعيين وغفل عن البعض الآخر لم يتعرض له
بنفي ولا إثبات حنثناه بالبعض المنوي باللفظ والنية المؤكدة وبالبعض الآخر باللفظ
فإنه مستقل بالحكم غير محتاج إلى النية لصراحته والصريح لا يحتاج إلى غيره وإن
أطلق اللفظ العام ونوى إخراج بعض أنواعه عن اليمين فلا نحنثه بذلك البعض
المخرج لأن نيته مخصصة لعموم لفظه وهذه النية خلاف نية الأولى وهي أن يقصد
بعض الأنواع باليمين ويغفل عن غيره بسبب … فاعلم ذلك وهو أن من شرط
المخصص أن يكون منافيا للمخصَّص ومتى لم تكن النية منافية لا تكون مخصصة وكذلك
المخصصات اللفظية إذا لم تكن معارضة لا تكون مخصصة وقصده لدخول البعض
في يمينه مع غفلته عن بقية أنواع اللفظ ليس منافيا لمسمى اللفظ بل مؤكد للفظ
في بعض مسمياته وهو في البعض المغفول عنه لا مؤكد ولا مناف فلم يوجد
حينئذ المخصص لعدم وجود الشرط الذي هو المنافاة وإغفال هذا الشرط هو سبب
الغلط عند من غلط في ذلك فبمجرد ما يسمع المستفتي يقول نويت الكتان يقول له
لا تحنث بغيره وما علم أنه لا يمنع الحنث بغير الكتان إلا القصد إليه وإخراجه
عن اليمين فإذا لم يقصد إخراجه بقي مندرجا في عموم اللفظ والنية التي ذكرها
إنما هي موافقة للفظ في بعض أنواعه مؤكدة له فيه لا منافية له في شيء من أنواع

مسمى اللفظ النية فالمعتبر في تخصيص العموم في الأيمان إنما هو القصد إلى إخراج بعض الأنواع عن العموم
لا القصد إلى دخول بعض الأنواع في العموم فإن الأول مناف فيخصص دون الثاني فإنه موافق مؤكد
فيتخلف فيه شرط التخصيص فلا يكون مخصصا ويطرد ذلك في المخصصات اللفظية أن
يقول الله تعالى اقتلوا الكفار اقتلوا اليهود فلا نقول إن قوله اقتلوا اليهود مخصص لعموم
قوله اقتلوا الكفار بل مؤكد لعموم اللفظ في بعض أنواعه وهم اليهود ولو قال لا تقتلوا
الذين … لكان مخصصا للعموم لحصول المنافاة بينهما فكذلك النية فتأمل المستفتي …
فانظر لنيته تلك هل هي مخرجة منافية لعموم اللفظ في بعض أنواعه أم لا فإن وجدتها منافية
مخرجة فاجعلها مخصصة ولا تحنثه بما نوى إخراجه عن اليمين وإن لم تجدها مخرجة فقل لا
أثر لهذه النية إلا التأكيد وليست من باب المخصصات ومتى لم تجر على هذا
القانون أخطأت فإن قلت يرد على ما ذكرته سؤالان أحدهما أن العلماء قالوا يجوز استعمال
العام في الخاص وإنه جائز ولا معنى له إلا ما أنكرته وثانيهما أن قوله والله لا
لبست ثوبا ونوى الكتان وغفل عن غيره هو بمنزلة ما لو صرح بذلك فقال والله لا
لبست ثوبا كتانا وهو غافل عن غير الكتان فإنه لا يحنث بغير الكتان إجماعا فكذلك
ما نحن فيه قلت الجواب عن الأول لا نسلم أن معنى قول العلماء يجوز استعمال العام
في الخاص هو ما ذكرته بل معناه أن يطلق اللفظ ويخرج بعض مسمياته عن الحكم المسند
إلى العموم أما قصد بعض العموم دون البعض فليس ذلك استعمال العموم في الخصوص
بل استعمال العموم في العموم وأكدت النية في الخصوص وعن الثاني أن هذا السؤال
حسن قوي ومع ذلك فهو باطل بسبب قاعدة يتعين ذكرها وهي أن العرب إذا ألحقت
بلفظ مستقل بنفسه لفظا لا يستقل بنفسه صير اللفظ المستقل بنفسه غير
مستقل بنفسه نحو قوله عندي عشرة إلا اثنين فإن الاستثناء لفظ لا يستقل
بنفسه فإذا اتصل بلفظ العشرة المستقل بنفسه صيره غير مستقل بنفسه
ولا يعتبر اللفظ الأول ويلزمه العشرة وبعد ذلك … ما يقول إلا اثنين بل نقول الأول
لا يثبت له حكم البتة إلا مع الثاني والكلام بآخره وهو موقوف حتى يسكت فيتم الأول

او باني يعني بما لا يستقل بنفسه فيتعين ضمه اليه اما لو جاء بكلام يستقل بنفسه بان يقول
لا عبدي غيره ووردتها الى المرشاة العشرة لان اللفظ الثاني لو نطق به وحده
استقل بنفسه فلا حاجة الى ضمه الى الاول واذا انما يبطل اللفظ المستقل بنفسه
بسبب ان اتصل به ما لا يستقل بنفسه في الاقارير التي هي اضيق من غيرها فاولى
في الايمان وغيرها اذا ثبت هذا فنقول اللفظ الاول وهو قوله لا لبست ثوبا مستقل
بنفسه لكنه لما لحقه قوله كتانا وهو لا يستقل بنفسه صير غير مستقل بنفسه
فبطل عمومه وصار الكلام ناقصا ولم يتعين الاول حكم فلم يحنث الا بالكتان في حلفه
فغير الكتان غير محلوف عليه فلا يحنث به واما النية فليس فيها ذلك ولا يشبهها
هذه القاعدة ولا يتوقف الالفاظ الصريحة عليها واذا اختلفت لم تعكر على عموم المخصص
الا ان يعلق باخراج بعض افراده بتغيير الحكم في بعض الافراد فلا لانها مؤكدة فان
قلت فلم لا تجعل الصفة اللاحقة للعموم مؤكدة للعموم في بعض انواعه وهو الكتان
ويبقى اللفظ على عمومه في غير الكتان فيحنث والتاكيد كما يتصور بالنية يتصور
باللفظ فان العرب تؤكد بالالفاظ اجماعا كتكرار الشيء مرتين وقولهم قبض المال
كله بنفسه والفاظ التاكيد من اسماء وحروف كان وان واللام ان يريد العام
فلتكن الصفة مؤكدة للعموم في بعض انواعه ويبقى على عمومه في غير ذلك النوع كما قلته
في النية حرفا لحرف فان جعلتها اعني الصفة مخصصة مع صلاحيتها للتاكيد
لزمك ان تجعل النية مخصصة مع صلاحيتها للتاكيد وغايته في الصفة ان تكون
نص في بعض الانواع كما نوى هيهنا بعض الانواع فليكن الكل مؤكدا او الكل مخصصا
اما جعل الصفة مخصصة والنية غير مخصصة مع ان كليهما لم يساو غير الكتان بالاخراج
فتحكم محض قلت هذا السؤال حسن وقوي وقل ان يتفطن له والجواب
عنه ان يقول ليس هذا من باب الحكم بل الفرق بين الصفة والنية ان الصفة لفظ له
مفهوم مخالفة وهو له دلالة على عدم غير المذكور فكان دالا بمفهومه على عدم
اندراج غير الكتان في اليمين بدلالة الالتزام التي هي المفهوم والنية ليس لها دلالة

النية لا بمطابقة ولا تضمن ولا التزام لانها من المعاني والمعاني مدلولات لا ادلة فلم يكن
في النية ما يقتضي اخراج غير الكتان فبقي الحكم فيه لعموم اللفظ بخلاف الصفة وجد
فيها الدال على الاخراج من جهة دلالة الالتزام وهو مفهوم الصفة فظهر الفرق فان قلت
اعتمدت في هذا الجواب على الفرق بدلالة المفهوم فكان ينبغي ان يخرج ذلك على الخلاف
في دلالة المفهوم فمن قال بها استقام عنده الفرق الذي ذكرته ومن لم يقل بها سقط عنده
الفرق ويلزمه التسوية لكن الاجماع منعقد هيهنا عند من يقول بالمفهوم وعند من لا يقول
به انه لا يحنث بغير الكتان اذا قال والله لا لبست ثوبا كتانا فيحتاج الى الفرق من جهة
غير المفهوم عن كون الصفة هيهنا ظهر اعتبار المفهوم فيها عند من لم يقل به في غير
هذه الصورة قلت الزام حسن غير ان الفرق عند القائل بعدم المفهوم من جهة
الصورة ان الصفة هيهنا لم تستقل بنفسها فصارت مع الاصل كلاما واحدا
دالا على ما بقي ويخرج لغير الكتان عن دلالة اللفظ بسبب عدم استقلاله بنفسه
بخلاف اذا قال صاحب الشرع في كل اربعين شاة شاة هذا عموم مستقل بنفسه
ولم يرد معه ما يجب ان يصير غير مستقل فيبقى الحكم العام ارادة فاذا ورد بعد
ذلك قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة فعند القائل بان المفهوم ليس بحجة لا تخصص
عموم الحديث الاول بمفهوم الصفة من هذا الحديث الثاني والمخصص به من يقول
المفهوم حجة واما نظير مسألة الحالف لا لبست ثوبا كتانا فقوله عليه السلام في الغنم السائمة
الزكاة اجمع الناس على تخصيص عموم هذا الموصوف بالصفة اللاحقة به سواء
قلنا المفهوم حجة ام لا اما القائل بان المفهوم حجة فظاهر واما القائل بان المفهوم ليس بحجة
فيقول هذا الحديث اقتضى وجوب الزكاة في السائمة ولم يتعرض للمعلوفة بنفي ولا اثبات
ووافق على ان اللفظ الذي فيه الصفة لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة وغايته ان قال
لم يتناول وجوب الزكاة في المعلوفة ولم يتناول عدمه بل المعلوفة في حيز الاعراض
عنها البتة اما العموم في نفس الحديث المشتمل على الصفة فلم يقل به احد ولم يعد الحكم
الى المعلوفة منه بل يقصر على السائمة بسبب الصفة المتقدمة وهي انها لا تستقل بنفسه

يصير المستغرق غير مستقل وسلبه حكم العموم الكائن قبل الصفة ولا يبقى فيه من العموم إلا النوع
الذي يشمله الصفة خاصة وهذا مجمع عليه عند القائلين بالمفهوم وعند القائلين بعدمه بسبب
القاعدة المذكورة فإن القائل بأن المفهوم ليس حجة يقول مستندي هذه القاعدة لا المفهوم
فتأمل ذلك وبمجموع هذه الأسئلة والأجوبة يظهر عندك الفرق الواضح بين النية المخصصة
بعض الأنواع الواقعة للفظ وبين الصفة المخصصة بعض الأنواع الواقعة للفظ فائدة
المعدودة في كتب الأصول من المخصصات المتصلة أربعة خاصة الصفة والاستثناء
والغاية والشرط وقد وجدتها بالاستقراء اثني عشر الأربعة المتقدمة وبانه جرى ذكر وهي
الحال وظرف الزمان وظرف المكان والمجرور والتمييز والبدل والمفعول معه والمفعول
لأجله فهذه الاثنا عشر ليس فيها واحد يستقل بنفسه ومتى اتصل بما يستقل
بنفسه كان عموما أو غيره صيّره غير مستقل بنفسه وقد تقدم تمثيلها في الفرق
بين الحقيقة الرابعة والأدوات اللفظية في معنى الترتيب فتطالع من هناك وهذا
آخر الكلام في هذا الفرق وهو من المباحث الجليلة التي يجب التنبه لها والغفلة
عنه توجب الفسوق وخرق الإجماع في الفتيا في دين الله تعالى بما لا يحل بسبب
الجهل بهذا الفرق الفرق الثلاثون بين قاعدة تمليك الانتفاع وبين قاعدة
تمليك المنفعة فتمليك الانتفاع نريد به أن يباشر هو بنفسه فقط وتمليك المنفعة
هو أعم وأشمل فيباشر هو بنفسه ويمكّن غيره من الانتفاع بعوض كالإجارة وبغير
عوض كالعارية مثال الأول سكنى المدارس والخوانك والربط والمجالس في
الجوامع والمساجد والأسواق ومواضع النسك كالمطاف والمسعى ونحو ذلك
فله أن ينتفع بنفسه فقط ولو حاول أن يؤاجر بيت المدرسة أو يسكنه غيره أو يعاوض
عليه بطريق من طرق المعاوضات امتنع ذلك وكذلك بقية النظائر المذكورة
معه وأما مالك المنفعة فكمن استأجر دارا أو استعارها فله أن يؤاجرها من غيره
ويسكنه بغير عوض ويتصرف في هذه المنفعة تصرف الملاك في أملاكهم على جاري
العادة على الوجه الذي ملكه فهو تمليك مطلق في زمن خاص حسبما تناوله عقد

الثلاثون

الإجارة أو شهدت به العادة في العارية فمتى شهدت العادة في العارية بمدة كانت
له تلك المدة ملكا على الإطلاق يتصرف كيف شاء بجميع الأنواع السائغة في
التصرف في المنفعة في تلك المدة ويكون تمليك هذه المنفعة كتمليك الرقاب وها هنا
أربع مسائل المسألة الأولى النكاح من باب تمليك أن ينتفع لا من باب تمليك
المنفعة فإنه يباشر بنفسه وليس له أن يمكّن غيره من تلك المنفعة فليس مالكا للمنفعة
ولا البضع المراد بل مقتضى عقد النكاح أنه ملك أن ينتفع خاصة لا ملك المنفعة
المسألة الثانية الوكالة بغير عوض يقتضي أنه ملك من الوكيل أن ينتفع به
بنفسه ولم يملك منفعته فلا يجوز له أن يهب الانتفاع بذلك الوكيل لغيره بل
ينتفع به بنفسه أو يهمله أو يعزله فهي من باب تمليك الانتفاع لا من باب تمليك المنفعة
وأما الوكالة بعوض فهي من باب الإجارة فهي تمليك للمنفعة فله بيع ما ملكه منه من غيره
ما لم يكن الموكل عليه لا يقبل البدل المسألة الثالثة القراض يقتضي عقده
أن رب المال ملك من العامل الانتفاع لا المنفعة بدليل أنه ليس له أن يعاوض
على ما ملكه من العامل من غيره ولا يؤجره ممن أراد بل يقتصر على الانتفاع بنفسه
على الوجه الذي اقتضاه عقد القراض وكذلك المساقاة والمغارسة وأما ما ملكه
العامل في القراض والمساقاة فهو ملك عين لا ملك منفعة ولا انتفاع وملك العين
هي ما يخرج من ثمر أو يحصل من ربح في القراض فيملك نصيبه على الوجه الذي اقتضاه
العقد المسألة الرابعة إذا وقف وقفا على أن يسكن أو على السكنى ولم يزد
على ذلك فظاهر اللفظ يقتضي أن الواقف إنما ملك الموقوف عليه الانتفاع بالسكنى
دون المنفعة فليس له أن يؤجر غيره ولا يسكنه ولذلك إذا أطلق صيغة تحتمل تمليك
الانتفاع أو تمليك المنفعة وأشكل الحال في تناولها المنفعة يقتصر بالوقف على أدنى الرتب
وهو تمليك الانتفاع دون تمليك المنفعة فإن صرح في لفظ الوقف بنفع العين
الموقوفة جميع أنواع الانتفاع فهذا تصريح بتمليك المنفعة أو يحصل من القرائن ما
يقوم مقام هذا التصريح من الأمور العادية أو الحالية فإنا نقضي بمقتضى تلك القرائن

فاني نقضي بمقتضى تلك العوائد ومتى حصل الشك وجب القصر على ادنى الرتب لان الغالب
ان الاصل بقا الاملاك على ملك اربابها والنقل والانتقال على خلاف الاصل فمتى شككنا
في رتب الانتقال حملناه على ادنى الرتب استصحابا للاصل في الملك السابق وعلى هذه
القاعدة مسائل في المذهب فنفرع مرتبة حيث قلنا ان الملك انما هو الانتفاع دون
المنفعة فقد يستثنى من ذلك تنويع الانتفاع لغير المالك في المدة اليسيرة كالماء في
المدارس والربط والخوانك فانه يجوز لهم انزال الضيف المدة اليسيرة لان العادة جرت
بذلك فدلت العادة على ان الواقف يسمح في ذلك بخلاف العادة الكثيرة لا يجوز ولا يجوز
لاحد ان يسكن بيت المدرسة دائما او مدة طويلة وان كان ساكن المدرسة فان العادة جرت
في ذلك بملك الانتفاع لا بملك المنفعة وكذلك لو عمد احد لاجارة بيت المدرسة من
الناس انكر ذلك عليه فدل ذلك على انه انما ملك الانتفاع دون المنفعة ومن هذا الباب
لو جعل بيته من المدرسة مخزن القمح او غيره دائما او المدة الطويلة امتنع ايضا لان العادة
شهدت والغالب الواقفين بان البيوت وقف على السكنى فقط فان وضع فيها ما يخزن
الزمن اليسير جاز كانزال الضيف ومن هذا الباب ما يوقف من الصهاريج للماء
والشرب في المدارس والخوانك لا يجوز لاحد بيعه ولا هبته للناس ولا صرفه
لنفسه في وجوه غريبة لم تجر بها العادة كالصبغ وسائر الحاجات بل يكون صباغا مستعملا
للحاجات فيصرف ذلك الماء في الصبغ والباقي فاما هذا لا يجوز لان العادة والغالب
الواقفين شهدت بانه موقوف لشربه فقط ويستثنى من ذلك الصبغ اليسير
والشيء اليسير ونحوه ويطرد هذه المسألة طعام الضيف لا يجوز له ان يبيعه ولا
يملكه غيره بل ياكله هو خاصة على مجاري العادة وله اطعام الهر اللقمة ونحوها لشهادة
العادة بذلك ومن هذا الباب الحصر الموضوعة في المدارس والربط والبسط المفروشة
في زمن الشتاء ليس للموقوف عليه ان يتخذها غطاء بل لا يستعمل الا وطاء فقط
لان العادة والغالب الواقفين شهدت بذلك وكذلك الزيت للاستصباح ليس لاحد
ان ياكله وان كان من اهل الوقف كما تقدم في طعام الضيف فهذه الاعيان وان لم

من باب المنافع بل من تمليك الاعيان ولكن التمليك فيها مقصور على جهة خاصة بشهادة
العوائد والاصل بقاء املاك الواقفين على الموقوف من الاعيان والمنافع الا ما دل
الدليل على انتقاله من املاكهم وقس على هذه المسائل ما يقع لك منها واجمل
مسائل تمليك الانتفاع على بابها ومسائل تمليك المنفعة على بابها الفرق
الحادي والثلاثون بين قاعدة حمل المطلق على المقيد في الكلي وبين قاعدة حمل المطلق على
المقيد في الكلية ومنهما الامر والنهي والنفي اعلم ان العلماء اطلقوا القول بحمل
المطلق على المقيد وحكوا فيه الخلاف مطلقا وجعلوا ان حمل المطلق على المقيد
يفضي الى العمل بالدليلين دليل الاطلاق ودليل التقييد وان عدم الحمل يفضي الى الغاء
الدليل الدال على التقييد وليس الامر كما قالوا على الاطلاق بل كما قاعدة [illegible]
في هذه الابواب المتقدم ذكرها وبيان ذلك ان صاحب الشرع اذا قال اعتقوا
رقبة ثم قال في موطن اخر رقبة مؤمنة فقد لو قوله رقبة في جميعه [illegible] منها
من جميع الرقاب [illegible] واي فرد وقع منها فقد اعتق رقبة
ودخل في مقتضى اللفظ فاذا اعتقنا رقبة مؤمنة فقد وفينا بمقتضى الاطلاق
وهو مفهوم الرقبة وبمقتضى التقييد وهو الايمان فكنا معتبرين للدليلين هذا
كلام حق اما اذا ورد امر صاحب الشرع باخراج الزكاة من كل اربعين شاة
كما جاء في الحديث في كل اربعين شاة شاة ثم ورد بعد ذلك قوله عليه السلم في الغنم
السائمة الزكاة فمن قصد في هذا المقام حمل المطلق الاول الذي هو الغنم على هذا
المقيد الذي هو الغنم السائمة اعتمادا منه على انه من باب حمل المطلق على المقيد فقد
فاته الصواب بسبب ان الحمل ههنا يوجب ان المقيد خصص المطلق واخرج
منه جميع الاغنام المعلوفة والعموم يقتضي وجوب الزكاة فيها فليس جامعا بين الدليلين
بل تاركا لمقتضى العموم وحمل له على التخصيص مع امكان عدم التخصيص ولان
الدليل الدال على مقتضى المطلق على المقيد موجود ههنا وهو الجمع بين دليل الاطلاق
ودليل التقييد ومن ايد الحكم بدون موجبه ودليله فقد اخطأ بل هذا راجع الى

الحادي والثلاثون

اعتقوا

قاعدة اخرى وهي تخصيص العموم بذكر بعضه والصحيح عند العلماء انه باطل لان البعض لا ينافي
الكل او من قاعدة تخصيص العموم بالمفهوم الحاصل من قيد الشيوع وفيه خلاف اما انه من باب
حمل المطلق على المطلق فلا لانه كلية ولفظ عام وانما يستقيم حمل المطلق على المقيد
في الكلي المطلق لا في الكلية لما تقدم من الفرق فلذلك وقع في كتب العلماء التسوية بين
الامر والنهي في حمل المطلق على المقيد وليس كذلك فان صاحب الشرع لو قال لا تعتقوا
رقبة لا تعتقوا رقبة كافرة كان اللفظ الاول من صيغ العموم لان النكرة في سياق النهي
كالنكرة في سياق النفي تعم فيكون اللفظ الثاني لو جعلنا الاول عليه مخصصا للاول فانه
يخرج الرقاب المؤمنة عن اتباع العموم العموم بمقتضاه بل فيه جمع بين الدليلين
بل الذي للتخصيص يعمر دليل والغا للعموم بغير موجب بخلاف هذه النكرة لو كانت
في سياق الامر فانها حينئذ لا تكون عامة بل مطلقة فلو حملناها على المقيد جمعا بين
الدليلين يظهر ايضا الفرق بين الامر والنهي والامام فخر الدين في المحصول وغيره من العلماء
على التسوية بينهما وليسا بمستويين فتامل ذلك كما نبهتك لتستحصل من هذا البحث
ان حمل المطلق على المقيد انما يتصور في كلي دون كلية وفي مطلق دون عموم وفي
الامر وخبر الثبوت دون النهي وخبر النفي لان خبر النفي كقولنا ليس في الدار احد
يتبع النكرة في النفي فتعم فيتناول الحال الكلية دون الكلي وخبر الثبوت نحو كان لانسان
في الدار رجل فانه مطلق كلي لا كلية لان النكرة لا تعم في سياق الثبوت اذا
تقررت الفروق اتضح الحق فيها هنا اربع مسائل المسئلة الاولى لا يرد نقضا بحمل المطلق
على المقيد حلال فاكلت فعه وكان قاضي القضاة صدر الدين الحنفي يقول ان الشافعية تركوا
اصلهم لا لموجب في ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا ولغ الكلب في اناء احدكم
فليغسله سبعا احداهن بالتراب وورد اولاهن بالتراب فقولي احداهن مطلق وقوله
اولاهن مقيد فلو اولم حملوا المطلق على المقيد فيقولوا الاولى بل قالوا لا اطلاق
على الاطلاق وكان يورد هذا السؤال على فضلاء الشافعية فيعسر عليهم الجواب
عنه فيجمعه بوما يورده فقلت هذا لا يلزمهم لان قاعدة اصولية مدلول في هذا الباب

الحنفية

وهي انا اذا قلنا بحمل المطلق على المقيد فورد المطلق مقيدا بقيدين متضادين بقيد
الجمع بينهما تساقطا فان اقتضى القياس الحمل على احدهما رجح وفي هذا الحديث ورد المطلق
فيه مقيدا بقيدين متضادين فورد اولاهن وورد اخراهن وهما متضادان فتساقطا
وبقي احداهن على اطلاقه فلم يخالف الشافعية اصولهم واما اصحابنا المالكية فلم يعرجوا
على هذا المطلق ولا على قيده بل اقتصروا على سبع من غير تراب واما منعهم من
ذلك مع وروده في الاحاديث الصحيحة المشهورة الثابتة وورد في الحديث الصحيح
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى عن بيع ما لم يقبض واحد الشافعي بعموم هذا
الحديث وورد ايضا نهيه عليه السلام عن بيع الطعام قبل قبضه فخصص اصحابنا المنع
بالطعام خاصة وجوزوا بيع غيره قبل قبضه واختلف مدارك في ذلك فمنهم من يقول
هو من باب حمل المطلق على المقيد فيحمل الاطلاق في الحديث الاول على التقييد
في الحديث الثاني ومنهم من يقول الاول عام والثاني خاص واذا تعارض العام على الخاص
قدم الخاص على العام والمدركان باطلان اما الاول فلانه قد تقدم ان المطلق انما
يحمل على المقيد في الكلي دون الكلية وهذا الحديث الاول عام فهو كلية فلا يصح فيه
حمل المطلق على المقيد واما المدرك الثاني فهو من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو
باطل كما تقرر في اصول الفقه فانا لا منافاة بين ذكر الشيء وذكر بعضه والطعام هو
بعض ما يتناوله العموم الاول فلا يصح تخصيصه به فتبقى المسئلة مشكلة علينا ويظهر
ان الصواب مع الشافعي رضي الله عنه المسئلة الثالثة قال مالك رحمه الله
من ارتد حبط عمله بمجرد ردته وقال الشافعي رحمه الله عليه لا يحبط عمله الا بالوفاة على
الكفر لان قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وان كان مطلقا فيتمسك به مالك
على الاطلاق غير انه قد ورد مقيدا في قوله تعالى في الاية الاخرى ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون فيجب حمل المطلق على المقيد فلا يحبط العمل الا بالوفاة
على الكفر والجواب ان الاية الثانية ليست معارضة للاية الاولى لانها رتبت

فيها مشروطان وهما الحبوط والخلود على شرطين وهما الردة والموافاة عليها واذا
مشروطان على شرطين لم السوية بل رتب الحبوط لمطلق الردة والخلود لاجل الموافاة
مع المطلق على الكلام ولم يعتبر ان كل واحد من الشرطين شرط في الإحباط فليس
هذا الا من باب حمل المطلق على المقيد فتأمل ذلك فهو من حسن المباحث
سؤالا وجوابا المسألة الرابعة ورد قوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا
وطهورا وورد وترابها طهورا قال الشافعي هذا من باب حمل المطلق على المقيد
فيحمل الاول على الثاني فلا يجوز التيمم بغير التراب وهذا لا يصح فان الاول عام فلفظه
لا يصح فيه حمل المطلق على المقيد لما تقدم ان ذلك انما يصح في الكلي دون الكلية
وهو ايضا من باب تخصيص العموم بذكر بعضه وهو ايضا باطل فاصاب الشافعية
من الاشكال في هذه المسألة ما اصاب اصحابنا في مسألة بيع الطعام قبل قبضه
حرفا بحرف الفرق الثاني والثلاثون بين قاعدة الاذن العام من قبل صاحب
الشرع في التصرفات وبين اذن المالك الآدمي في التصرفات فان الاول لا يسقط
الضمان والثاني يسقطه وسر الفرق ان الله سبحانه وتعالى تفضل على عباده بجعل ما هو حق
لهم بتسويغه وتمليكه وتفضله لا ينقل الملك فيه الا برضاهم ولا يحصل الابراء منه
الا باسقاطهم ولذلك لا يسقط الضمان في الاتلاف الا باذنهم في الاتلاف او الاذن
في ما سرنه على سبيل الامانة فكان ما هو حق لله تعالى صرف لا يتمكن العباد من
اسقاطه ولا ابراء منه بل ذلك يرجع الى صاحب الشرع فكل واحد من الحقين
موكول لمن هو منسوب له ثبوتا واسقاطا فيصح الفرق بلا ... مسائل المسألة
الاولى الوديعة اذا اشالها المودع وحولها لمصلحة حفظها فسقطت من يده فانكسرت
لا ضمان عليه لانه مأذون له في ذلك الفعل الذي به انكسرت ولو سقط عليها شيء من يده
فانكسرت ضمن لان صاحب الوديعة لم ياذن له في حمل ذلك الشيء فالفعل الذي به انكسرت
غير مأذون فيه فضمن فان قيل ان كان صاحب الوديعة لم ياذن فقد اذن الله تعالى اذ اذن
له ان يتصرف في بيته فقد وجد الاذن ممن هو اعظم من صاحب الوديعة قيل الاذن

الثاني والثلاثون

العام الشرعي لا يسقط الضمان وانما يسقطه الاذن الخاص من قبل صاحب الوديعة لما تقدم
تقريره المسألة الثانية اذا استعار رمحا فسقط من يده فانكسر او هلك
في العمل المستعار له من غير عدوان ولا مجاوزة للمعروف في العادة في الانتفاع
بتلك العارية فلا ضمان عليه لان الذي اعاره اذن له فيما حصل به الهلاك ولو سقط
من يده عليها شيء فاهلكها ضمن لعدم وجود اذن صاحب العارية في هذا التصرف
الخاص وانما وجد الاذن العام وهو لا يسقط الضمان لما تقدم تقريره المسألة
الثالثة اذا اضطر الى طعام غيره فاكله في المخمصة جاز وهل يضمن له القيمة ام لا
قولان احدهما لا يضمن لان الدفع كان واجبا على المالك والواجب لا يؤخذ له عوض
والثاني يجب وهو الاشهر والاظهر لان اذن المالك لم يوجد وانما وجد اذن صاحب
الشرع وهو لا يوجب سقوط الضمان وانما ينفي الاثم والمؤاخذة بالعقاب
ولان القاعدة ان الملك اذا دار زواله بين المرتبة الدنيا والمرتبة العليا
حمل على الدنيا استصحابا للملك بحسب الامكان وانتقال الملك بعوض هو ادنى
رتب الانتقال وهو اقرب لموافقة الاصل من الانتقال بغير عوض الفرق
الثالث والثلاثون بين قاعدة تقدم الحكم على سببه دون شرطه او شرطه دون
سببه وبين قاعدة تقدمه على السبب والشرط جميعا وتحريره ان الحكم ان كان له سبب
بغير شرط فتقدم عليه لا يعتبر او كان له سببان او اسباب فتقدم على جميعها
لم يعتبر او على بعضها دون بعض اعتبر بناء على السبب الحاضر ولا يضر فقدان بقية
الاسباب فان شان السبب ان يستقل بنفسه مستقبه دون غيره من الاسباب
مثال الاول الزوال سبب وجوب الظهر فاذا صلى قبل الزوال لم يعتبر ظهرا
ومثال الثاني الجلد له ثلاثة اسباب الزنا والقذف والشرب فمن جلد قبل ملابسته
شيء من هذه الثلاثة لم يعتبر ذلك حدا ولا زاجرا فهذان قسمان ما علمت فيهما خلافا القسم
الثالث ان يكون له سبب وشرط فله ثلاثة احوال الحالة الاولى ان يتقدم على سببه
وشرطه فلا يعتبر اجماعا الحالة الثانية ان يتاخر ايقاعه عن سببه وشرطه فيعتبر اجماعا

الثالث والثلاثون

صواب اللعان

الحالة الثالثة ان يتوسط بينهما فيختلف العلماء في شرح صور في اعتبار وعدم اعتباره ويتضح
ذلك بذكر ثماني مسائل المسئلة الاولى لها سبب وهو اليمين وشرط وهو الحنث فان قدمت عليهما
لم تعتبر اجماعا وان اخرت عنهما اجزأت اجماعا وان توسطت بين اليمين والحنث فهو لان للعلماء
في اجزائها وعدم اجزائها المسئلة الثانية الاخذ بالشفعة له سبب وهو بيع الشريك
وشرط وهو الاخذ بالشفعة فحينئذ فان اسقطها قبل البيع لم يعتبر اسقاطه
لعدم اعتباره فحينئذ واعتبار الاسقاط فرع اعتبار المسقط او اسقطها بعد
الاخذ سقطت اجماعا وان اسقطها بعد البيع وقبل الاخذ سقطت ولا اعلم في ذلك خلافا
المسئلة الثالثة وجوب الزكاة له سبب وهو ملك النصاب وشرط وهو دوران
الحول فان اخرج الزكاة قبل ملك النصاب لا تجزي اجماعا او بعد ملك النصاب ودوران
الحول اجزأت اجماعا او بعد ملك النصاب وقبل دوران الحول فقولان في اجزائها
المسئلة الرابعة اذا اخرج زكاة الحرث قبل بدو الصلاح وطيبه لا تجزي وان اخرجه
بعد يبسه اجزأ ولم يختلفوا في هذه الصورة في عدم الاجزاء اعني العلماء المشهورين
في اجزاء المخرج بخلاف زكاة النقدين اذا اخرجت بعد ملك النصاب قبل الحول
لان زكاة الحرث ليس لها سبب وشرط بل سبب واحد ولا يخرج على هذه المسئلة
بل على مسئلة الصلاة قبل الزوال وهذا ايضا بطريق الاطلاق وبالشرائط اصحابنا عدم اجزاء الزكاة
اذا اخرجت قبل الحول على الصلاة قبل الزوال في قولهم واجب اخرج قبل وقت وجوبه
فلا يجزي قياسا على الصلاة قبل الزوال وهذا قياس باطل بسبب ان ما يساوي الصلاة قبل
الزوال الا اخراج الزكاة قبل ملك النصاب وهم يساعدون على عدم الاجزاء
قبل ملك النصاب المسئلة الخامسة القصاص له سبب وهو الفعل
المقاتل وشرط وهو زهوق الروح فان عفي عن القصاص قبلهما لم يعتبر عفوه وبعدهما
معتبر لعدم الحجر المانع من التصرف ولم يقولوا الا بينهما فيعتبر اجماعا على
المسئلة السادسة اذن الورثة في التصرف في المرض الذي ان وقع قبل
حصول المرض المخوف لم يعتبر ذلك او بعده اعتبر او بعده وبعد الموت يعتبر الاذن

بل السبب خاصة لان سبب ملكهم هو القرابة الخاصة على ما هو في كتب الفرائض بشرط الموت
والمرض المخوف سبب الشرط لحاجز اعتبار بعدمه قبل التصرف لعدم السبب
وعلى هذه القاعدة يتخرج هذه المسائل فبعضها بلوغ فيه خلاف وبعضها لم ير فيه
خلاف اما لقصور ما تقدم او للاجماع مع امكان جريان الخلاف المسئلة
السابعة اذا اسقطت المرأة نفقتها قال اصحابنا لها المطالبة بها بعد ذلك مع انه
اسقاط بعد السبب الذي هو النكاح وقبل الشرط الذي هو التمكين او يقال
السبب هو التمكين خاصة وما وجد في المستقبل عند الاسقاط فالحال فقد
اسقطت النفقة قبل سببها فلو كان اسقاط الشفعة قبل بيع الشريك والاول عندي
اظهر واسقاط اعتبار العصمة الكلية لا يتجه فان التمكين بدون العصمة موجود
في الاجنبية ولا يوجب نفقة والاحسن ان يقال هو من ملك عن انه يشق على
الطباع بدل النفقات فلم يعتبر صاحب الشرع الاسقاط لطفا بالنساء لا سيما
مع ضعف عقلهن وعلى العقل ليسهل كما اذا ورثه بعلم بعيد فان ملكه ليس
لها طلب بعد ذلك مع انه قبل العقد وقبل التمكين والفرق ان المرأة اذا تزوج
من يعلم بعيده فقد سلبت نفسها سلوانا لها فلا يضرون عليها في الصبر على ذلك
فاذا تزوجته مجبوبا او عنينا فلا مطالبة لها لفرط سلوان النفس المسئلة
الثامنة اذا اسقطت حقها من القسم في الوطء فان لها الرجوع والمطالبة
لان الطباع يشق عليها الصبر عن مثل ذلك بخلاف لو تزوجته مجبوبا او عنينا او
سفيها فانها لا مطالبة لها بالوطء النفس على ذلك الفرق الرابع والثلثون
بين قاعدة المعاني الفعلية وبين قاعدة المعاني الحكمية يجري ان ما امر به يعني
مامور به في الشرع يعد ولا منهي عنه الا وهو ينقسم الى فعلي وحكمي ويعني
بالفعلي وجوده في زمن وجوده وحقيقته دون زمان عدمه ويعني بالحكمي حكم صاحب
الشرع على فاعله بعد عدمه بان اهل ذلك الوصف وفي حكم الموصوف به
دائما حتى يلابس ضده ولذلك مثل احدها الا بان السبب الانسان في قلبه

الرابع والثلثون

فهذا هو الكفر الفعلي فإذا غفل عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع بأنه كافر وله أحكام
الكفار في الدنيا والآخرة من إباحة الدم واستحقاق العقوبات وغير ذلك
ومن ذلك قوله تعالى إنه من يأت ربه مجرما فإن له جهنم وأحد لا يأتي يوم القيامة وهو
كافر الكفر الفعلي لكن هو كافر عند المعاينة يضطر للإيمان فلا يأتي يوم القيامة إلا وهو
مؤمن بالفعل والإيمان الفعلي ينافي الكفر الفعلي فهو غير كافر بالفعل مؤمن بالفعل غير
أنه لا ينفعه ذلك الإيمان وإنما ينفعه إذا وقع قبل المعاينة والاضطرار ومثلها
الإخلاص يقع من العبد في أول العبادة فهذا هو الإخلاص الفعلي فإذا غفل
عنه بعد ذلك حكم صاحب الشرع عليه بأنه من المخلصين في الدنيا والآخرة حتى يخطر
له الرياء وينقض الإخلاص فيبقى ذلك الحكم كما بقي الحكم بالإيمان بسبب ملابسة الكفر
والحكم بالكفر بسبب ملابسة الإيمان وإن الفعل هو النية في أول الصلاة والطهارة
والصوم ونحوه من العبادات تحصل في قلب العبد فهذه هي النية الفعلية فإذا غفل
عنها في أثناء الصلاة أو غيرها من العبادات حكم صاحب الشرع بأنه ناو وله أحكام
الناوين لتلك العبادة حتى يفرغ منها وكذلك جميع المعاني المنهي عنها والمأمور بها من
الكبر والعجب وحب السمعة والإدلال وقصد الفساد وإرادة العناد وجحود
من الشهوات وحب المؤمنين وبغض الكافرين وتعظيم رب العالمين والأنبياء والمرسلين
وقصد نفع الجوار وإرادة التعبد لجناب الرحمن وغير ذلك من المأمورات
فكل من خطر بباله معنى من هذه المعاني ثم غفل عنه كان في حكم الشرع من أهل ذلك
المعنى حتى يلابس ضده فتنبه لهذه القاعدة فهذا الفرق مجمع عليه والحكميات
أبدا في هذا الباب فرع الفعليات وههنا خمس مسائل المسألة الأولى من خرس
لسانه عند الموت وقد تقدم علمه فلم ينطق بالشهادة عند الموت ولا أحضر الإيمان
بقلبه ومات على تلك الحال مات مؤمنا ولا يضره عدم الإيمان الفعلي عند الموت
كما أن الكافر إذا حضرته الوفاة وخرس وذهب العقل على جريان الكفر في تلك الحال
لعدم صلاحيته لا ينفعه ذلك وحكم عند الله بحكم الذي استحضر الكفر

في تلك الحال بالفعل فالمعتبر ما تقدم من كفر وإيمان ولا يضر العدم في المعنى عند الموت
المسألة الثانية إذا سهى عن السجود في الأولى والركوع في الثانية لا يضاف
سجود الثانية لركوع الأولى إلا أن يقصد به الأولى ولا تكفيه النية الفعلية
المقارنة لأول الصلاة بسبب أن النية الحكمية هي فرع الفعلية على حسب ما ثبت
عليه والنية الفعلية الأولى إنما تناولت الفعل الشرعي لا بوصف كونه مشروعا
لا على جاري العادة في الأكثر فهذه الصلاة المرقعة الخارجة عن نمط العادة
لا تتناولها النية الحكمية لأنها فرع الفعلية والفعلية لم تتناولها فلذلك فرعها
الحكمية لا تتناول إلا الصلاة المرتبة العادية لا المرقعة فصار المرقع بغير نية
فعلية ولا حكمية فاحتاج إلى نية مجددة للترقيع ولأن المتروك ركوعها وسجودها
حتى يضاف إليها سجود من ركعة أخرى غير مشروع إجماعا وغير المشروع
قربة لا تنوى شرعا فليس فيها نية فعلية قطعا فليس فيها نية حكمية قطعا لأن
الشرع إنما حكم باستصحاب ما تقدم من النية فإذا لم يتقدم نية شرعية لا
حكم للشرع باستصحابها قطعا فهذه المرقعة خالية عن النية قطعا فتحتاج إلى النية
إجماعا لأنه لا بد للصلاة من النية إجماعا وهذا تقرير ظاهر وقطعي يتعين عليه أولى
من العمل في غير الأمور الضعيفة التي يذكرها بعض الفقهاء المسألة
الثالثة إذا نسي سجدة من الأولى ثم ذكر في آخر صلاته فإنه يقوم إلى ركعة خامسة
يجعلها عوضا عن الأولى ولا بد لهذه الركعة الخامسة من نية مجددة بأنها عوض عن
الأولى وإلا فلا تكون عوضها عن الأولى لأن النية المتقدمة أول الصلاة لأنها لم تتناول
إلا الصلاة العادية من غير عيبات أما المرقعة فلا وكذلك الحكمية التي هي فرعها
فلا بد من نية جديدة لأن كل جزء من أجزاء الصلاة لا بد فيه من نية فعلية أو حكمية
متى عري جزء من أجزاء الصلاة عنها بطلت الصلاة ما لم يستدرك النية عن قرب
المسألة الرابعة قال مالك في المدونة من نسي صلاة من وضوء يخاف
[illegible] ثم ذكر أنه محدث ولم ينوه عام وضوئه لم يجزه حتى ينويه قلت وسبب

ذلك ان الفعلية الاولى لم تبطل ولا الوضوء العادي فان الانسان اول العادة او الوضوء
لا يعزم على رفع صلاته ولا رفع وضوئه بل انما يقصد العادة التي لا رفع فيها فالرفعة
لم تتناولها الفعلية والنية الحكمية هي فرعها فلا تتناول الرفعة ولا المرفوع وهي مع العادة
تعتريه فتبطل فتبطل العادة لعدم شرطها والنية الفاعلة احتاج الى وقوع ابدا الى
النية الفعلية تحدد لقيمها ووقع تعتريه عند اليوم ... العادة تعتريه فتبطل
العبادة لاشتراط النية في اجزائها فعلية او حكمية المسألة الخامسة
رفض النية في اثناء العبادة فيه قولان هل يؤثر ام لا فان قلنا بعدم التاثير فلا كلام وان قلنا
يؤثر فوجهه ان هذه النية التي حصل بها الرفع وهي عزم على ترك العبادة لو قارنت الفعلية
الحاصلة اول العبادة لضادتها وافسدتها فان العزم على الفعل والعزم على تركه
متضادان وما ضاد الفعلية الحكمية التي هي فرعها بطريق الاولى لظهور ضعف الفروع
الفرق بين النيتين الفعلية والحكمية وان الحكميات ابدا فروع الفعليات وان الفعليات
والحكميات انما تتناول العادات العاديات دون الطارئات وان التلفيقات تحتاج
الى نية جديدة ابدا القدمها فيها وهو المطلوب الفرق الخامس والثلاثون بين قاعدة
الاسباب الفعلية وقاعدة الاسباب القولية فالاسباب الفعلية كالاحتطاب
والاحتشاش والاصطياد والاسباب القولية كالبيع والهبة والصدقة والقراض
وما هو في الشرع من الاقوال سبب انتقال الاملاك وافترقت هاتان القاعدتان من
وجوه تظهر بذكر مسائلها ولنذكر من ذلك خمس مسائل المسألة الاولى الاسباب
الفعلية تصح من المحجور عليه دون القولية فلو اصطاد ملك الصيد او احتش ملك الحشيش
او احتطب ملك الحطب او استقى سقاء ملكه وترتب له الملك على هذه الاسباب بخلاف
لو اشترى او قبل الهبة او الصدقة او قارض او غير ذلك من الاسباب القولية لا يترتب
له عليها ملك والسر ان الاسباب الفعلية غالبها خير محض من غير خسارة ولا غبن
ولا ضرر فلا ابن السفيه فيها فجعلها الشرع معتبرة في حقه تحصيلا لمصالح تلك الاسباب
فانها لا تقع الا نافعة معتدة غالبا واما القولية فانها موضع المماكسة والمغابنة والمغالبة

ضاد

الخامس والثلاثون

ولا بد فيها من اجر بيان عنه وتحاديه فلم يعتبرها الشرع منه لعدم تعين مصلحتها بخلاف الفعلية
المسألة الثانية لو وطئ المحجور عليه امته صارت بذلك ام ولد وهو سبب فعلي يقتضي
العتق ولو اعتق عبده لم ينفذ عتقه مع كونه سببا للعتق عند صاحب الشرع لانه سبب الحجر
والفرق بين هذا السبب الفعلي وهذا السبب القولي ان النفس تدعو الى وطء امته
فلو منعناه منها لادى ذلك الى وقوعه في الزنا او يطاوعها وهي محرمة عليه فيقع في عذاب الله
تعالى ولا داعية تدعو لعتق عبده او امته من جهة الطبع فاذا منعناه لم يكن له ذلك
لا يلزم من ذلك محذور واذا جوزنا له الوطء وجب ان يقضي باستحقاق الامة للعتق عند
موت سيدها لان الوطء سبب تام عند موت السيد وقد تخالف الاقدام عليه والسبب
التام اذا اذن فيه من قبل صاحب الشرع وجب ان يترتب عليه مسببه لان وجود
السبب المأذون فيه دون مسببه خلاف القواعد والسبب القولي لم ياذن فيه صاحب
الشرع فكان كالمعدوم لان المعدوم شرعا كالمعدوم حسا والسبب المعدوم لا يترتب
عليه اثر المسألة الثالثة اختلف العلماء هل الاسباب الفعلية اقوى ام القولية
فقيل الفعلية اقوى لنفوذها من المحجور عليه دون غيره وقيل القولية اقوى بدليل ان العتق
بالقول يستعقب العتق والعتق بالوطء لا يستعقب العتق والسبب الذي يستعقب
مسببه اقوى مما لا يستعقبه المسألة الرابعة نص اصحابنا على ان السمكة
اذا وثبت فسقطت في حجر انسان فهي له دون صاحب السفينة لان حوزه اخص بالسمكة
من حوز صاحب السفينة لان حوز السفينة يشمل هذا الرجل وغيره وحوز هذا
الرجل لا يتعداه فهو اخص بالسمكة من صاحب السفينة والاخص مقدم على الاعم كما في
الصلاة لاجل الاحياء حين الصلاة في الحرم وعدم التحنث في الاحسان لانه اخص
والاخص مقدم على الاعم والحرم لانه ما يعوي الامنة وقصد العموم الصيد في الاحسان
في المسجد اكل الشبه لان حرم الصيد اخص بالاحرام من الشبه وحرم الشبه يشمل
الحلال وغيره فان الحرم الحرم يشمل المصلي وغيره فما هنا يقدم الاخص في الاعم
لم يطاوع في السوق المسألة الخامسة الملك بالاحياء على اصل مالك رحمه الله

اضعف من تحصيل الملك بالشراء لانه اذا زال الاحياء عنه بطل الملك ولا يبطل الملك في العوض
الا بسبب ناقل والاحياء سبب فعلي فلو هذا الفرع تماما على ان الاسباب الفعلية
اضعف من القولية على قاعدة مالك رحمه الله اما الشافعي فلا يزيل الملك بزوال الاحياء
فلا فرق عنده وكذلك لا يقول مالك اذا توحش الصيد بعد حوزه او الحمام بعد ايوائه
او النحل بعد ضمه لخلية يزول الملك في ذلك كله وكذلك السمك اذا انفلت في البحر فيصادها
غير صائدها الاول. الفرق السادس والثلاثون بين قاعدة تصرفه عليه السلام بالقضاء
وبين قاعدة تصرفه بالفتوى وهي التبليغ وبين قاعدة تصرفه عليه السلام بالامامة اعلم ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الامام الاعظم والقاضي الاحكم والمفتي الاعلم فهو امام الائمة
وقاضي القضاة وعالم العلماء فجميع المناصب الدينية فوضها الله تعالى اليه في رسالته وهو اعظم
من كل من تولى منصبا منها في ذلك المنصب الى يوم القيامة فما من منصب ديني الا وهو
متصف به في اعلى رتبة غير ان غالب تصرفه عليه السلام بالتبليغ لان وصف الرسالة غالب
عليه ثم تقع تصرفاته عليه السلام منها ما يكون بالتبليغ والفتوى اجماعا ومنها ما يجمع الناس
على انه بالقضاء ومنها ما يجمع الناس على انه بالامامة ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردده
بين رتبتين فصاعدا فمنهم من يغلب عليه رتبة ومنهم من يغلب عليه اخرى ثم تصرفاته عليه السلام
بهذه الاوصاف تختلف اثارها في الشريعة فكل ما قاله عليه السلام او فعله على سبيل التبليغ
كان ذلك حكما عاما على الثقلين الى يوم القيامة فان كان مامورا به اقدم عليه كل احد بنفسه
وكذلك المباح وان كان منهيا عنه اجتنبه كل احد بنفسه وكل ما تصرف فيه عليه السلام بوصف
الامامة لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا باذن الامام اقتداء به عليه السلام ولان سبب تصرفه
فيه بوصف الامامة دون التبليغ يقتضي ذلك وما تصرف فيه عليه السلام بوصف القضاء
لا يجوز لاحد ان يقدم عليه الا بحكم حاكم اقتداء به عليه السلام ولان السبب الذي لاجله تصرف
فيه عليه السلام بوصف القضاء يقتضي ذلك وهذه هي الفروق بين هذه القواعد الثلاث
ويتحقق ذلك باربع مسائل المسألة الاولى بعث الجيوش لقتال الكفار والخوارج
ومن تعين قتاله وصرف اموال بيت المال في جهاتها وجمعها من محالها وتولية القضاة

السادس والثلاثون

والولاة العامة وقسمة الغنائم وعقد العهود للكفار ذمة وصلحا هذا هو شأن الخليفة والامام
الاعظم فمتى فعل عليه السلام شيئا من ذلك علمنا انه تصرف فيه عليه السلام بطريق الامامة دون
غيرها ومتى فصل عليه السلام بين اثنين في دعاوى الاموال او احكام الابدان ونحوها بالبينات
او الايمان والنكولات ونحوها فنعلم انه عليه السلام انما تصرف في ذلك بالقضاء دون الامامة
العامة وغيرها لان هذا هو شأن القضاء والقضاة وكل ما تصرف فيه عليه السلام في
العبادات بقوله او فعله او اجاب به سؤال سائل عن امر ديني فاجابه فيه فهذا تصرف بالفتوى
والتبليغ فهذه المواطن لا خفاء فيها واما مواضع الخفاء والتردد ففيه هذه المسائل
المسألة الثانية قوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له اختلف العلماء في هذا القول هل
تصرف بالفتوى فيجوز لكل احد ان يحيي اذن الامام في ذلك الاحياء ام لا او هو مذهب
مالك والشافعي او هو تصرف منه عليه السلام بالامامة فلا يجوز لاحد ان يحيي الا باذن الامام
وهو مذهب ابي حنيفة رحمه الله واما تفرقة مالك بين ما قرب من العمارة فلا يحيى الا باذن
الامام وبين ما بعد فيجوز بغير اذن فليس من هذا الذي نحن فيه بل من قاعدة اخرى وهي
ان ما قرب يؤدي الى التشاجر والفتن وادخال الضرر فلا بد فيه من نظر الائمة دفعا لذلك
المتوقع ما تقدم وما بعد عن ذلك لا يتوقع فيه شيء من ذلك فيجوز ومذهب مالك والشافعي
في الاحياء ارجح لان الغالب في تصرفه عليه السلام الفتيا والتبليغ والقاعدة ان الدائر
بين الغالب والنادر اضافته للغالب اولى المسألة الثالثة قوله عليه السلام لهند بنت
عتبة امرأة ابي سفيان لما قالت له عليه السلام ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي
ما يكفيني فقال لها عليه السلام خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف واختلف العلماء في هذه المسألة
وهذا التصرف منه عليه السلام هل بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بجنس حقه ان ياخذه
بغير علم خصمه به ومشهور مذهب مالك خلافه بل هو مذهب الشافعي رحمه الله او هو تصرف
بالقضاء فلا يجوز لاحد ان ياخذ جنس حقه او حقه اذا تعذر اخذه من الغريم الا بقضاء قاض
حكى الخطابي في المعالم في هذا الحديث قولين ومن قال بالقضاء قال انها دعوى في مال
على معين فلا يدخلها الا القضاء لان الفتاوى شأنها العموم حجة القول بانه فتوى ما روي

ان ابا سفيان كان بالمدينة والقضاء على الحاضر من غير اعلامه ولا سماع حجته لا يجوز فتعين انه
فتوى وهذا هو الظاهر من الحديث المسئلة الرابعة قوله عليه السلم من قتل قتيلا فله
سلبه اختلف العلماء في هذا الحديث هل هو تصرف منه عليه السلم بالامامة فلا يستحق
احد سلب المقتول الا ان يقول الامام ذلك وهو مذهب مالك رحمه الله تخلف
اصله فيما قاله في الاحياء وهو ان غالب تصرفه عليه السلم الفتوى فقد تعين ان يحمل على الفتيا
عملا بالغالب وسبب مخالفته لاصله امور منها ان الغنيمة اصلها ان تكون للغانمين لقوله تعالى
واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه واخراج السلب من ذلك خلاف هذا الظاهر ومنها ان
ذلك ربما افسد الاخلاص عند المجاهدين فيقاتلون لهذا السلب دون نصر الاسلام ومن ذلك
انه يؤدي الى القتل على قتل من له سلب دون غيره فيقع التخاذل في الجيش وربما كان قتيل
السلب اشد نكاية على المسلمين فلهذه الاسباب ترك هذا الاصل وعلى هذا القانون وهذه
الفروق يتخرج ما يرد عليك من هذا الباب من تصرفاته عليه السلم فتامل ذلك فهو من الاصول
الشرعية الفرق السابع والثلثون بين قاعدة تعليق المسببات على المشية وقاعدة
تعليق سببية الاسباب على المشية فالاول نحو عبدي حر ولا ينفع الا في اليمين بالله
دون الطلاق والعتاق وغيرهما وعند الشافعي هو مؤثر في الجميع والفرق بين قول القائل
طالق ان دخلت الدار ان شاء الله تعالى فيعيد الاستثناء على الدخول فلا يلزم الطلاق
او على الطلاق فيلزم الدخول واذا كان ان دخلت زيدا فعلي الحج الى بيت الله فلا يلزمه شيء ان عاد
الاستثناء على كلام زيد ويلزمه ان عاد على الحج وبسط ذلك قد تقدم في الفرق بين
الشرط اللغوي وغيره من الشروط فطالع من ذلك مبسوطا مستوفى في باب الفرق
والحمد لله فلا حاجة الى التطويل باعادته الفرق الثامن والثلثون بين قاعدة النهي
الخاص وقاعدة النهي العام هذا البيان على هذا التفسير ينقسم ثلاثة اقسام
القسم الاول ان يتضادا او يتنافيا كقوله لا تقتلوا اي شيء لا تقتلوا رجالهم احدا
فها هنا حكم هذا القسم ان يقدم الخاص على العام ويبقى العام على عمومه فيقتل رجالهم
دون غيرهم على القاعدة في تقديم الخاص على العام في النصوص المتعارضة عن ذلك.

السابع والثلثون

الثامن والثلثون

القسم الثاني ان لا يتضادا ولا يكون احدهما مناسبة يختص بها دون الاخر كقوله لا تقتلوا النفس
التي حرم الله الا بالحق لا تقتلوا الرجال فهذان من قاعدة ذكر بعض العام الصحيح عند العلماء
انه لا يخصصه كان نهيا او امرا او خبرا فان جزء الشيء لا ينافيه وقيل بل يفيد وانه
يخصصه من طريق المفهوم فان ذكر الرجال يقتضي مفهومه قتل غيرهم القسم الثالث
ان لا يتنافيا ويكون لاحدهما مناسبة تخصه في متعلقه دونه فلذلك مسائل المسئلة
الاولى قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وقوله تعالى لا تقتلوا الصيد وانتم حرم فيضطر المحرم
الى اكل الميتة او الصيد فالملك ياكل الميتة ويترك الصيد لان كليهما وان كان
محرما الا ان تحريم الصيد مناسبة بالاحرام ومفسدته التي اقتضت النهي انما هي
في الاحرام واما مفسدة اكل الميتة فذلك امر عام لا تعلق له بخصوص الاحرام
والمناسب اذا كان لامر عام وهو كونها ميتة لا يكون فيه من خصوص الاحرام منافاة
ولا يعلق المنافي للاحرام اولى بالاجتناب ونظيره من العرفيات من هو عدو لشخص
او لملك واحد عدو لك في نفسك دون غيرك فان جحد الملوك عداوة الخاص لك
اشد واحتمالك له اكثر والتوكل فان تسلطه عليك اعظم واما عدو لملك فانه
لا يلاحظ خصوصك في عداوته بل ربما مال اليك دون ملكك لان جل قبله
دونهم واما عدو كل ملوك الناس اليهم ما ترك كل ذلك عدو لا يطالب اذا
وعدوكم يطلب جماعة انت منهم في نفسك المكلف بالطالب لك ويحمل اشد
لله للعقل المفاسد الشرعية الخاص منها يكون اشد اجتنابا المسئلة الثانية
اذا لم يجد المصلي ما يستتر به الا حريرا او نجسا قال اصحابنا يصلي في الحرير ويترك النجس
لان مفسدة النجاسة خاصة بالصلاة بخلاف مفسدة الحرير لا تعلق لها بخصوص الصلاة
ولا منافاة بينهما وان كانت المفسدة والمنافاة خاصة بالامر عام يتعلق بجميع
الحرير لا بخصوص الصلاة فان قلت اذا كانت مفسدة الشيء ثابتة في جميع الاحوال
ومفسدة غيره لا تثبت الا في حال دل ذلك على ان اعتناء صاحب الشرع بما تعم
مفسدته جميع الاحوال اقوى فان المفسدة اعظم والقاعدة اذا تعارضت المفسدة

العلماء والمفسدة الدنيا فإنا ندفع العليا بالتزام الدنيا كقطع اليد المتآكلة لبقاء النفس
لأن مفسدتها أعظم وأشمل فكذلك ههنا مفسدة الحرير أعظم وأشمل فكان اجتنابها
أولى من اجتناب الغصب قلت مسلم أن المفسدة إذا كانت أعظم أو أشمل يكون أولى
بالاجتناب لكن بشرط أن يكون المفاسد لا تعلق لها بخصوص أعيان بل هي في تلك الحقائق
من حيث هي هي أما إذا كان لها تعلق بخصوص أعيان فيمنع تقديم الأعم والأشمل عليها

المسألة الثالثة وقع في المذهب مسألة مشكلة وهي أن من استأجر دابة إلى
بلد معين فجاوز به تلك البلدة بعيدا فإن لربها تضمينه الدابة وإن ردها سالمة والغاصب
إذا تعدى بالغصب في الدابة وردها سالمة لا يكون لربها تضمينه إجماعا فجعلوا هذا
المتعدي أسوأ حالا من الغاصب والغاصب إذا رد المغصوب لا يضمن فكذلك هذا المتعدي
ورام بعض الفقهاء تخريج هذه المسألة على هذه القاعدة بأن قال النهي عن الغصب نهي عام
لا يختص بحالة ولا بعين دون عين وههنا في هذا المتعدي وجد نهي خاص بطريق
اللزوم لأنه لما أجره إلى الغاية المعينة وحدد الغاية فقد نهاه أن يجاوزها فالزائد
على هذه الغاية نهي يخصه ويتعلق بخصوص هذه الدابة دون غيرها وبهذه الغاية
دون غيرها والقاعدة أن النهي الخاص بالحالة المعينة أقوى مما هو عام لا يتعلق بخصوص
تلك الحالة فهذا فرق بين الغاصب والمتعدي فلا يلزم من عدم تضمين الغاصب مع الرد
أن لا يضمن المتعدي مع الرد لقوة النهي في حقه ويرد عليه سؤالان أحدهما أن القاعدة
إنما هي في التعارض ولم يقع ههنا تعارض فلم يجمع بين الغصب وبين التعدي وثانيهما
أن الآخر بل العذر هو التعدي وحده في هذه الصورة وثانيهما أن النهي الخاص ههنا نهي آدمي
والنهي العام نهي الله تعالى فلا ترجيح لنهي الآدمي لخصوصه على نهي الله تعالى مع عمومه بل لا اعتبار
بنهي العبد أصلا وإنما مبنى الشرائع على نهي الله تعالى وأمره فإن قلت إذا نهى العبد
عن الانتفاع بملكه في غاية معينة أو في حالة معينة فإن نهي الله تعالى يتعلق بتلك الغاية
وبتلك الحالة فيحرم في الجميع إنما أحدهما من نهيه بالله تعالى أحدهما خاص والآخر عام
قلت هذا كلام صحيح لكن النهي الذي يحصل من العبد فيها هو نهي عام وهو نهي

الغصب بعينه فإن الله تعالى حرم الانتفاع بالأملاك والأموال إلا برضى أربابها فأي حالة
لم يوجد فيها الرضى يكون ذلك النهي متحققا فيكون نهي الله تعالى بعد الغاية يعود للنهي العام
الذي استثني منه حالة الرضى دون غيرها وهذا هو بعينه نهي الغصب الذي هو العام
وهذه صورة من صوره وهو المصرح به في قوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن
طيب نفسه فاستثنى حالة الطيب عن النهي العام وبقي ما عدا حالة طيب النفس مندرجا
تحت النهي العام وهو بعينه نهي الغصب فظهر أن المحل الذي قالوا معارض بنهيين
من غير أن يحل دالتهما إذا اقتضى ترك الضمان في هذه الصورة على ترك الضمان في صورة الغصب
كان القياس صحيحا سالما عن المعارض ولو قسناها لما الحرير على الخمر أو الميتة على الصيد
قبل الجمع أدى ذلك إلى إهلاك المحرم بالجوع وبقاء المصلي عريانا وهذه مفسدة
تعارضها في قياسنا ويمنع منه فليس سوى موضع لا معارض للقياس فيه وموضع
القياس فيه معارض أقوى منه أو قادح فيه

(بين الناسخ والملون)

الفرق بين الناسخ والملون بين قاعدة
الجوائز وقاعدة الزواجر اعلم أن الزواجر مشروعة لدرء المفاسد
وقد يكون معها العصيان في المكلفين وقد لا يكون معها عصيان كالصبيان والمجانين
فإنا نزجرهم ونؤدبهم لا لعصيانهم بل لدرء مفاسدهم واستصلاحهم وكذلك
البهائم بل هي قد تكون معها الحدود وقد لا تكون كالتعازير وأما الجوابر فهي مشروعة
لاستدراك المصالح الفائتة والزواجر مشروعة لدرء المفاسد المتوقعة ولا
يشترط في حق من يتوجه في حقه الجابر أن يكون آثما ولذلك شرع مع العمد والجهل
والعلم والنسيان والذكر وعلى المجانين والصبيان بخلاف الزواجر فإن معظمها على العصاة
زجرا لهم عن المعصية وزجرا لمن يقدم بعد على المعصية وقد تكون مع عدم العصيان
كما تقدم تمثيله بالصبيان والمجانين ولذلك في الإتلافات دون المعتبرات مع عدم الإثم
لأنهم مأمورون وقد اختلف العلماء في بعض الكفارات هل هي زواجر لما فيها من
مشاق تحمل الأموال وغيرها أو هي جوابر لأنها عبادات لا تصح إلا بالنيات
وليس التقرب إلى الله زجرا بخلاف الحدود والتعزيرات فإنها ليست قربات لأنها

ليست فعلا للمجبور بل لغيره الا انهم يجبر الجوابر تقع في العبادات والنفوس والاعضاء
ومنافع الاعضاء والجوارح والاموال والمنافع فجوابر العبادات كالتيمم مع الوضوء وسجود السهو
مع السنن وجهة السفر في الصلاة مع الكعبة وجهة العدو في الخوف مع الكعبة اذا كان
الفرض لذلك وصلاة الجماعة لمن صلى وحده لانه يجبر ما فاته من فضيلة الجماعة بالاعادة
في جماعة واحد المعدنين مع دون السن الواجب في الزكاة او زيادة السن في الزكاة اى اللبون
مع وصف الانوثة الغائب في بنت المخاض والاطعام لمن اخر قضاء رمضان عن سنة
للعذر وسقط اذا لم يصم لعجزه والصيام والاطعام والنسك في حق من ارتكب محظورا من محظورات
الحج او الدم لترك الميقات او التلبية او شيء من واجبات الحج ما عدا الاركان وجبر المأتيات
او العمرة في التمتع والقران وجبر الدم بثلاثة ايام في الحج وسبعة بعده وجبر الصيد في الحرم
او الاحرام بالمثل او الطعام او الصيام والصيد المملوك مع ذلك يجبر لله تعالى وبقيمته لجهة الادمي المالك
وهو متلف واحد بدلين بدل غير ذلك والمجبورات ولم يشرع كسجع الحج جابر خلافا لعمر
رضي الله عنه واعلم ان الصلاة تجبر الا بعمل بدني ولا تجبر الاموال الا بالمال ويجبر الحج والعمرة
والصيد بالبدني والمالي معا مفردين والصوم بالبدني كالقضاء وبالمالي كالاطعام واما جوابر
المال فالاصل ان يؤتى بعين المال مع الامكان فان اتى به كامل الذات والصفات برئ من عهدته
ان فقد الاوصاف جبر بالقيمة لان الاوصاف ليست مثلية الا ان يكون الاوصاف تجبر بالمقصود
في بدل العين حلا لسيرا وبعض الحلاعد ما كالك فيمن قطع ذنب بغلة القاضي فعلى فاعله
تعد بعد ذلك لانه اتلف ذوي الهيآت ولذلك ضمنه اصحابنا العقوبات اذا ذبح الشاة
او طحن القمح او ضرب الفضة دراهم او نسج الغزل ثوبا او زرع الحنطة وجود ذلك
وقال الشافعي يأخذه ان شاء بغير اجرة وحد عند اصحابنا الغاصب منع مما وجد من ذلك
في هذه الصور والحق الاطلاق واقرب للقواعد وافعال جا بها بالقيمة في بعض المواطن
لم يجر لان العادة رعيات للناس وهي غير معقومة في الشرع ولا ثابتة بالعرف وتجبر
الاموال المثلية بامثالها لان المثل اقرب الى العين الذي هو الاصل من القيمة وبعد
حولقة هذه القاعدة صور في لبن المصراة لاجل اختلاط البائع بالمبيع وعدم التمييز

المقدار وقد يجبر ما في العاطش مع جماعة من العلماء بقيمة العين مع محل عين الاثمان
المنافع والمحرم منها لا يجبر احتراما لها كالمزمار ونحوه فلم يجبر النجاسات من الاعيان واستثني
من ذلك مهر المزني بها كرها فيحتمل تعليل الخاطب المراة فانها لم تأت محرما والظالم الجاني عليها
ولانه كالغاصب لسلعة دار ولم يجبر اللواط لانه لم يقوم قط في الشرع فاشبه
القبل والعناق وغير المحرم منه ما يضمن بالعقود الصحيحة والفاسدة والفوات تحت الايدي
المبطلة لتهم منافع الحر فحسبه لان يده على منافعه فلا تتصور فواتها في يد غيره ومنافع
الابضاع تضمن بالعقد الصحيح والفاسد والشبهة والاكراه ولا تجبر بالفوات تحت
الايدي العادية والفرق ان قلنا المنافع تجبر بالفوات تحت اليد العادية او تنشرها بالمثل وضمان
البضع بمهر المثل وهو يستحق بمجرد الايلاج فلو جبر بالفوات لوجب مال لا ضبط له
على الغاصب فانه فاتت كل ساعة تفوت فيها من الايلاجات شيء كثير جدا والحاصل منشئ
هذا معدوم من قواعد الشرع واما النفوس فانها خارجة عن هذه القواعد لمصالح بدل
في الجنايات فروع ثلاثة في الزواجر الاول الحنفي اذا شرب يسير
النبيذ قال مالك احده واقبل شهادته اما حده فلدرء المفسدة في الشرب
لا فساد الفعل واما قبول شهادته فلانه مقلد او مجتهد وقال عن مالك رحمه
الله تعالى عليهما ما ادى اليه الاجتهاد وقال الشافعي احده ولا اقبل شهادته اما حده
فللمفسدة والمعصية ما يشبه ان اباحة الشرب النبيذ على خلاف القياس الجلي
الخمر جامع الاسكار وعلى خلاف النصوص الصريحة لقوله عليه السلام ما اسكر كثيره فقليله حرام وعلى
خلاف القواعد لان القواعد تقتضي صيانة العقول ومنع السبب المفسد لها والحكم الذي
يكون على خلاف احد هذه الامور اربعة ينقض قضاء القاضي وما لا نقره مع تأكده بقضاء
القاضي اولى ان لا نقره شرعا مع عدم التاكيد فاولى ان لا نقره شرعا مع عدم
التاكيد وما لا نقره شرعا فلا يصح التقليد فيه ولا اجتهاد فيقول شرعا ومن اقدم عليه
مع ان اجتهاده معتبر فهو عاص فيجب الحد للعصيان ولهذه العلة لا اقبل شهادته
ليست حينئذ للعصية واما قول الشافعي ان الحد قد يكون مع عدم العصية لاجل

المفسد لكنا نرتب الصبيان والبهائم فلا تفيد في هذه المسألة لا أسلم له ذلك في النائم
الذي ليس بمفسد أما المفسد وهو المحدود فلا أسلم أنها تكون في غير معصية السابق
النبات المعروف بالحشيشة الذي يتعاطاها أهل الفسوق اتفق فقهاء العصر على المنع
منها أعني كثيرها المغيب للعقل واختلفوا بعد ذلك هل الواجب فيها التعزير أو الحد
بناء على أنها مسكرة أو مفسدة للعقل من غير سكر ونصوص المتقدمين في النبات يقتضي
أنها مسكرة فإنها تصنع بهم ذلك في تشبيههم والذي يظهر لي أنها مفسدة على ما أقرره في
الفرق بينهما بعد هذا إن شاء الله تعالى فيتفرع من بينهما مسائل يعرض فيها الفقه عن
صلى بالحشيشة معه في الصلاة هل تبطل صلاته أم لا فإن قلنا إن صلى بها قبل أن تحمص
أو صلى بعد جملة صلوات أو بعد ذلك بطلت صلاته وإن قلنا ببطلان العقل بها إنما تغيب
العقل بعد العصر أو الصلاة أما قبل ذلك فهي ورق أخضر فلا يظهر الفرق الذي للعقل
يحمصها لعلنا ونساب في هذا الفرق جماعة من يتعاطيها فاختلفوا على قولين منهم من سلم
هذا الفرق وقال لا تؤثر إلا بعد مباشرة النار فهي من قبل ذلك تؤثر مطلقا وأنها تحمص لإصلاح
طعمها أو بعد ذلك يشبها خاصة فعلى القول بعدم هذا الفرق تبطل الصلاة مطلقا على
القول بالفرق ويكون الحكم ما ذكر من أصح أنها من المسكرات والأصح الصلاة بها مطلقا
وهو الذي أعتقده أنها مفسدة والمفسدة لا تبطل الصلاة كالبنج والزعفران وجوزة
مائل الطيب قال إمام الحرمين الفاعل في التأديبات أنها تكون على قدر الجنايات
فهما عظمت الجناية عظمت العقوبة فإذا حصل عصر الجناية لم يؤثر فيه التأديب
اللائق بجنايته والذي يؤثر فيه العقل ولكن لا يجوز أن يكون عقوبة لتلك الجناية
فإن هذا الجاني يسقط تأديبه مطلقا أما المناسب فيسقط لعدم الفائدة فيه
والإيلام مفسدة لا يشرع إلا لتحصيل مصلحة تقتضي مصلحة الشرع والمانع غير
المناسب فلعدم سببه المبيح فيسقط تأديبه مطلقا وهو بحكم لحالها توقف

الأربعون

الفرق الأربعون بين قاعدة المسكرات وقاعدة المرقدات وقاعدة
المفسدات هذه الثلاثة قواعد تلتبس على كثير من الفقهاء والفرق بينها أن المسكر هو المغيب

أما أن تغيب معه الحواس أو لا فإن غابت معه الحواس كالبصر والسمع واللمس والشم والذوق
فهو المرقد وإن لم تغب معه الحواس فلا يخلو إما أن يحدث معه نشوة وسرور وقوة
غالب المتناول له أو لا فإن حدث ذلك فهو المسكر وإلا فهو المفسد فالمسكر هو المغيب
للعقل مع نشوة وسرور كالخمر والمزر وهو المعمول من القمح والبتع وهو المعمول من
العسل والسكركة وهو المعمول من الذرة والمفسد هو المشوش للعقل مع عدم السرور
الغالب كالبنج والزعفران ويدل على ضابط المسكر قول الشاعر

ونشربها فتتركنا ملوكا وأسدا ما ينهنهنا اللقاء

فالملوك يريد في السخاء والأسد وقوة النفس والميل إلى البطش والإيثار إلى الأعداء
والمنافسة في العطاء وأخلاق الكرماء وهو معنى النشوة المتقدم الذي وصف به الخمر
شاربيها ولأجل الشبهة في هذا المعنى في المسكرات أنشد القاضي عبد الوهاب المالكي
رحمه الله

زعم المدامة شاربوها أنها تنفي الهموم وتصرف الغما
صدقوا سرت بعقولهم فتوهموا أن السرور لهم بها تمّا
سلبتهم أديانهم وعقولهم أرأيت عادم ذين مغتنما

فلا شك أنها توجب السرور والأفراح أحيانا بهذه الأسباب وبهذا الفرق يظهر
لك أن الحشيشة مفسدة وليست مسكرة لوجهين أحدهما أنها تثير الخلط الكامن
في الجسد كيفما كان فصاحب الصفراء تحدث له حدة وصاحب البلغم تحدث له سرور
بعد وكالهم يحدث منهم من يشتد بكاؤه ومن يشتد صمته وأما الخمر والمسكرات فلا تجد
أحدا ممن يشربها إلا وهو نشوان مسرور بعيد عن صدور البكاء والصمت وثانيهما أنا نجد
شُرّاب الخمر تكثر عربدتهم ووثوب بعضهم على بعض بالسلاح ويهجمون على الأمور
العظيمة التي لا يهجمون عليها حالة الصحو وهو معنى البيت المتقدم في قوله وأسدا
ما ينهنهنا اللقاء ولا نجد أكلة الحشيشة إذا اجتمعوا يقع منهم شيء من ذلك ولم يسمع عنهم
من العربدة ما يسمع عن شراب الخمر بل هم همدة سكوت مسبوتون لو أخذت
قماشهم أو شتمتهم لم تجد فيهم قوة البطش التي تجدها في شربة الخمر بل هم أشبه شيء بالبهائم

وذلك ان العقلاء يوجدون كثيرا مع شرب الخمر ولا يوجدون مع اهل الحشيش فلهذا الوجه
انا اعتقد اباحة المفسدات لانها ليست من المسكرات ولا اوجب فيها الحد ولا ابطل بها الصلاة
بل التعزير الزاجر عن ملابستها وقد سبق في تقرير المسكرات على المرقدات والمفسدات
ثلاثة احكام الحد والتنجيس وتحريم اليسير والمرقدات والمفسدات لا حد فيها ولا
نجاسة فمن صلى بها فمن صلى بالبنج معه او بالافيون لم تبطل صلاته اجماعا ويجوز تناول
اليسير منها فمن تناول حبة من الافيون او البنج او الزعفران جاز ما لم يكن ذلك قدرا يصل
الى التأثير في العقل او الحواس اما ما دون ذلك فجائز فهذه ثلاثة احكام وقع بها
الفرق بين المسكرات والاخرين فتأمل ذلك واضبطه فقد تحرر الفارق في هذه
الثلاثة الفرق الحادي والاربعون بين قاعدة كون الزمان طرفا للتكليف دون
المكلف به وبين قاعدة كون الزمان طرفا لايقاع المكلف به مع التكليف هذا موضع
التبس على كثير من الفضلاء وقد اختلطت عليهم القاعدتان فوردت اشكالات بسبب
ذلك ويتضح الفرق بين هاتين القاعدتين بذكر ثلاث مسائل المسألة الاولى في كون الكفار
مخاطبين بفروع الشريعة فلان قالوا مخاطبون ليس المخاطبين الفرق بين البراهمة
هم مخاطبون بها دون الاوامر فلا مخاطبون بها واتفقوا على انهم مخاطبون بالايمان وقواعد
الدين انما الخلاف في الفروع وتقرير هذه المسألة مبسوط في اصول الفقه وانما المقصود
ها هنا بيان هذا الفرق خاصة بسبب ان القائلين بانهم ليسوا مخاطبين قالوا لو وجبت
الصلاة عليهم لوجبت اما حالة الكفر وهو باطل لعدم صحتها حينئذ او بعد الاسلام
وهو باطل لانعقاد الاجماع على سقوطها بسبب الاسلام ولقوله عليه السلام الاسلام
يجب ما قبله والجواب عن هذه النكتة ان نقول نختار انها وجبت حالة الكفر قولنا
انها لا تصح قلنا مسلم ذلك لكن لا يلزم من ذلك عدم حصول التكليف في هذه الحالة وهذا الزمان
لانه عندنا طرف للتكليف لا لايقاع المكلف به وانما يتوجه لزوم الصحة ان لو كان
هذا الزمان طرفا لايقاع المكلف به حتى نقول الصحة اما التكليف به كيف يكن وضع الصحة
فان وضع الصحة تابع للاذن الشرعي فحيث لا اذن لا صحة فيعني كون هذا الزمان

الحادي والاربعون

طرف للتكليف دون ايقاع المكلف به لانه امر في زمن الكفر بان يزيله ويبدله بالايمان
ويفعل الصلاة في زمن الاسلام لا في زمن الكفر فصار زمن الكفر طرفا للتكليف فقط
وزمن الاسلام هو زمن ايقاع المكلف به فقط فصار الزمان قد يكون طرفا
للتكليف فقط وهذا الزمان بخلاف زمان رمضان فانه زمن هو طرف للتكليف بالصوم
وايقاعه معا وكذلك العامة للظهر فظهر بهذا الفرق الفرق بين القاعدتين واندفع بسبب
معرفة الفرق السؤال المتقدم وانحسم ظهر انه غير لازم المسألة الثانية المحدث مأمور
بايقاع الصلاة ومخاطب بها في زمن الحدث اجماعا والكفر هو الذي وقع الخلاف فيه اما زمن
الحدث فلانهم اتفقوا على ان المحدث لا تصح منه الصلاة في الزمن الذي هو فيه
محدث بل هو مأمور في زمن الحدث ان يزيل الحدث ويبدله بالطهارة فاذا اوجد زمن
الطهارة يوقع الصلاة حينئذ فزمن الطهارة هو زمان التكليف بايقاع الصلاة دون زمن
الحدث وزمن الحدث هو طرف التكليف فقط فقد تصور ايضا الزمان طرفا للتكليف
فقط دون ايقاع المكلف به واما الزمن الذي هو طرف لهما فقد تقدم تمثيله برمضان
وغيره المسألة الثالثة الدهري مكلف بتصديق الرسل عليهم السلام مع انه جاحد الصانع
ومع جحد الصانع يتعذر منه تصديق الرسل فزمن جحد الصانع طرف للتكليف بتصديق
الرسل دون ايقاع التصديق لتعذره بل هو مأمور في زمن الجهل بالصانع فهو في ذلك
الزمان هو مكلف بايقاع التصديق للرسل فالزمن الثاني في الكافر والمحدث والدهري
هو زمن التكليف وايقاع المكلف به وزمن الكفر والحدث وجحد الصانع هو طرف
للتكليف دون ايقاع المكلف به فتأمل الفرق بين القاعدتين والتزم التمييز حتى يتيسر
عليك الجواب عن اسولة الخصوم وسببها عدم تحرير هذا الفرق الفرق
الثاني والاربعون بين قاعدة كون الزمان طرفا لايقاع المكلف به فقط وبين قاعدة
كون الزمان طرفا للايقاع وللوجوب وكل جزء من اجزائه سبب للتكليف والوجوب فتحقيق
الطرفية والسببية في كل جزء من الاجزاء ليتضح الفرق بين هاتين القاعدتين
بذكر اربع مسائل المسألة الاولى اوقات الصلوات الخمس مثلا بالنسبة الى الظهر

الثاني والاربعون

هي ظرف للتكليف لوقوعه فيها وكل جزء من اجزائها من اولها الى اخرها سبب
للتكليف لانه لو كان سبب التكليف بصلاة الظهر انما هو الجزء الاول منها فقط لكان
من بلغ بعده او اسلم من الكفار لا تجب عليه صلاة الظهر لتأخره عن السبب وزوال
المانع واجتماع الشرائط بعد زوال الاسباب لا يفيد شيئا بدليل ما بعد
اوقات الصلوات فان البلوغ اذا جاء بعدها لا تجب وجوبا فلا بد حينئذ ان يصادف
البلوغ وجوده سببا بعده يوجب الظهر على من بلغ في اثنائها بالجزء الذي صادفه
بعد بلوغه وكذلك القول في بقية ارباب الاعذار فظهر ان كل جزء من اجزاء القامة
سبب وللزوال في السببية وان ما يسبق الى الفهم ان السبب للظهر انما هو الزوال
فقط ليس كذلك وكذلك بقية اوقات الصلوات يعني ان يعلم على هذه القاعدة
انها كلها ظروف للتكليف وجميع اجزائها ظروف واجزاء أي المسئلة
الثانية ايام الاضاحي الثلاث او الاربعة على الخلاف بين العلماء ظروف الامر بالاضحية
لوجوده فيها وكل جزء من اجزائها سبب للامر ايضا بالاضحية بدليل ان من تجدد
اسلامه من الكفار وبلوغه من الصبيان يتجدد عليه الامر بالاضحية وكذلك عتق العبيد
وما ذلك الا انه وجد بعد زوال المانع وحصول الشرط ما هو سبب الامر بالضحية
وهو الجزء الكائن بعد زوال المانع من هذه الايام فيكون كلها ظروفا واسبابا للامر
كما تقدم في اوقات الصلوات المسئلة الثالثة شهر رمضان المعظم ظرف
للتكليف لوقوعه فيه وكل يوم من ايامه سبب للتكليف لمن استقبله ممن بلغ او اسلم
او زال عذره من الحيض او قدم من السفر فيلزمه لليوم الذي يستقبله واما اجزاء اليوم
فليست اسبابا للتكليف بل ظروفا له بدليل حصول التكليف فيها وعدم التكليف
على من بلغ في بعض يوم او اسلم وبعد الحصول جزء من اجزاء اوقات الصلوات
واجزاء شهر الصوم ان مطلق الجزء كيف كان وان قل ما لم يقصر عن زمان يسع ايقاع
ركعة سبب التكليف فان نقص عن زمان ركعة فعند مالك رحمه الله على الحكم بشيء
ويسقط عنه وقيل ما قل من اداء الركعة ويحكى عن الشافعي رضي الله عنه واما اجزاء شهر الصوم

فلا بد في كل جزء من اجزائها ان يكون يوما كاملا فهو زمان يسع ركعة على مذهب
مالك رحمه الله فهذه ثلاث مسائل مما اجتمع فيه الظرفية والسببية وقد تركنا اخرى
مما هو ظرف فقط المسئلة الرابعة قضاء رمضان يجب وجوبا موسعا الى شعبان
من تلك السنة كما يجب الظهر وجوبا موسعا من اول القامة الى اخرها فان هذه الشهور
ظرف للتكليف بايقاع المكلف به دون ان يكون شيء من اجزائها سببا للتكليف بدليل
ان من زال عذره فيها لا يلزمه شيء وانما السبب في وجوب هذا الصوم اجزاء رمضان
السابق وكل يوم هو سبب لوجوب القضاء في يوم اخر من هذه الشهور اذا لم يصم
فيه ولا يعتقد ان سبب وجوب القضاء هو رؤية الهلال فقط بل رؤية الهلال
سبب لجعل كل يوم من ايام رمضان سببا للوجوب وطريان الحيض سبب رؤية
الهلال كل يوم سببا لوجوب الايقاع فيه ويعود سببا للصوم في يوم اخر من هذه
الشهور فتأمل ذلك فعلى ان يتفطن له لئلا يعتقد في بادي الراي ان سبب القضاء والاداء
فقط هو رؤية الهلال وليس كذلك بل رؤية الهلال سبب لسببية ثلاثين
سببا للقضاء وهو ثلاثون ان كان او وقع او بعضها وسبب لوجوب ثلاثين يوما
مسببات فقط لا اسباب فصارت رؤية الهلال سببا لكون ثلاثين يوما ثلاثون
يوما مسببات صوم وثلاثون يوما اسباب قول هذه المسئلة فظهر ان
شهور القضاء ظروف للتكليف لا اسباب له المسئلة الخامسة جميع العمر
ظرف لوقوع التكليف بايقاع النذور والكفارات لوجود التكليف في جميع ذلك
وليس شيء من ذلك سببا للتكليف بالكفارة او النذر بل سبب الكفارة ما تقدم من
يمين او غيره وسبب لزوم النذر ما تقدم من الالتزام وهو ظاهر المسئلة
السادسة شهور العدة ظروف للتكليف بالعدة لوجوده فيها وليس شيء من
اجزائها سببا للتكليف بالعدة بل سبب لزوم العدة ما تقدم من الوفاة او الطلاق
وهذه الشهور نسبته شهور قضاء رمضان من جهة عدم السببية وتفارقها من جهة
ان شهور العدة التكليف فيها مقصور الوجوب في شهور قضاء رمضان ..

يوسع فالفرق بين الفرق واذا عرفت مسائل القسمين فاذكر مسألة من القسمين
وهي المسألة السابعة فاقول المسألة السابعة زكاة الفطر اختلف متى تجب فقيل
بغروب الشمس آخر ايام رمضان وقيل بطلوع الفجر يوم الفطر وقيل بطلوع الشمس منه
وقيل غير ذلك وجوبا موسعا من غروب الشمس آخر ايام رمضان الى غروب الشمس
يوم الفطر وقول هذا القائل تجب زكاة الفطر وجوبا موسعا من الغروب الى الغروب
معناه انه لا يأثم بالتأخير الى غروب الفطر والمنقول عن صاحب القول الاول انه
لا يأثم بالتأخير الى غروب الشمس يوم الفطر وانه انما يأثم بعد الغروب يوم الفطر
وهذا هو غير القول الرابع وقد عسر الفرق بين القولين على جماعة من الفضلاء اعني
القولين على جماعة من الفضلاء بين هذين القولين والفرق بينهما انما يستفاد من معرفة
الفرق بين هاتين القاعدتين وذلك ان القائل الاول يقول غروب الشمس يوم الصوم
سبب وما بعده ظرف للتكليف فقط ولا يكون شيء من اجزاء هذا الزمان سببا
للتكليف والقائل الرابع يقول كل جزء من اجزاء هذا الزمان من الغروب الى الغروب
ظرف للتكليف وسبب له فقد اشتركا في التوسعة لكن توسعة الاول التوسعة
قضاء رمضان وتوسعة الثاني كتوسعة صلاة الظهر والفرق بين التوسعتين قد تقدم
وان التوسعة قد يسمى فيها التسبب وقد لا يسمى ويتخرج على القولين من تسلم
في هذا الوقت او اسلم فانه يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الثاني كالذي يبلغ
في اثناء اوقات الصلوات ولا يتوجه عليه الامر بزكاة الفطر على القول الاول
كمن يبلغ في شهور قضاء الصوم فهذا هو الفرق بين القولين وهو لا يعرف الا من
علم هاتين القاعدتين المتقدمتين والفرق بينهما فقد تلخص الفرق بينهما بهذه المسائل
بحمد الله ظاهرا بفضل الله تعالى الفرق الثالث والاربعون بين قاعدة اللزوم
الجزئي وبين قاعدة اللزوم الكلي اعلم انه اذا لزم شيء شيئا فقد يكون لزومه كليا
عاما وقد يكون جزئيا خاصا وضابط اللزوم الكلي العام ان يكون الربط بينهما
واقعا في جميع الاحوال والازمنة وعلى جميع التقادير الممكنة كلزوم الزوجية للعشرة

بيوم

الثالث والاربعون

فما من حالة تعرض ولا زمان ولا تقدير يقدر من التقادير الممكنة الا والزوجية في ذلك
له لازمة للعشرة وقد يكون اللزوم فيها عاما في الشخص الواحد كقولنا كلما كان زيد
يكتب فهو يحرك يده اي ما من حالة تعرض ولا زمان يساويه وزيد يكتب الا وهو
يحرك يده في تلك الحال او في ذلك الزمان فاللزوم بين هذه الصورة في جميع
الاحوال والازمان والشخص واحد فهذا هو اللزوم الكلي واللزوم الجزئي هو لزوم
الشيء للشيء في بعض الاحوال دون بعض او بعض الازمنة دون بعض وتنقيح ذلك
بسؤال ذكره بعض الفضلاء على قول الفقهاء ان الطهارة الكبرى التي هي
غسل الجنابة مثلا اذا حصلت اغنت عن الوضوء وجازت بها الصلاة من غير تجديد
وضوء فقال هذا السائل انتم جعلتم الطهارة الصغرى لازمة للطهارة الكبرى والقاعدة
العقلية انه يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم فيلزم على هذا ان انتفاء الطهارة
الصغرى انتفاء الطهارة الكبرى فاذا احدث الحدث الاصغر بطلت الطهارة الكبرى
فيلزم الغسل وهو خلاف الاجماع فيلزم الفقهاء بقولهم ان الطهارة الصغرى لازمة
للطهارة الكبرى اما مخالفة القاعدة العقلية بان لا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء
الملزوم بان ابقوا الطهارة الكبرى بعد انتفاء الطهارة واما مخالفة الاجماع ان
اوجبوا الغسل لخروج الريح او الغائط او الملامسة وهذه القاعدة لا سبيل الى
مخالفتها فلا سبيل الى القول بلزوم الطهارة الصغرى للطهارة الكبرى هذا تقرير
السؤال وهو سؤال قوي حسن يحتاج الجواب عنه الى معرفة الفرق بين هاتين القاعدتين
ومن جهل هذا الفرق تعذر عليه الجواب عن هذا السؤال واشتد عليه الباب بالكلية
والجواب عن هذا السؤال ان نقول اللزوم بين الطهارة الصغرى والطهارة الكبرى
جزئي لا كلي ومعناه ان المغتسل اذا لم يحصل منه ناقض في اثناء غسله لزم غسله
ذلك الوضوء في الابتداء فقط دون الدوام فاللزوم بهذا الشرط وهو عدم طريان
الناقض في اثناء الغسل حالة خاصة من جملة الاحوال وحالة دوام الغسل وغيرها
من الاحوال لم يحصل فيها لزوم فلا يلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم الا في الحالة التي

حصل فيها الملزوم فلا جرم لم يقل احد من العقلاء باللزوم في هذه الحالة بين الطهارة
الكبرى دون الطهارة الصغرى بل انما قال به في حالة الدوام التي ليس فيها لزوم فانتفاء
الطهارة الصغرى في هذه الحالة لا يقدح في انتفاء الطهارة الكبرى لان انتفاء ما ليس
بلازم لا يقدح انما يقدح انتفاء ما هو لازم والطهارة الصغرى في هذه الحالة
ليست لازمة فلا يضر انتفاؤها ونظير هذه المسئلة في اللزوم الجزئي كل مؤثر مع
اثره فان المؤثر يجب حصوله حال وجود الاثر وهو زمن حدوثه دون ما بعد زمن الحدوث
فعلى هذا يلزمه البناء حالة البناء دون ما بعد ذلك فقد يموت البناء بعد ذلك ويبقى
البناء وكذلك الناسخ مع نسخه وكل مؤثر مع اثره لزومه جزئي في حالة الحدوث
فقط ولا جرم لا يلزم من عدم المؤثر بعد ذلك عدم الاثر لان العدم في تلك الحال عدم لما
ليس بلازم وعدم ما ليس بلازم لا يقدح لا عقلا ولا عادة ولا شرعا فكذلك ههنا
اللزوم جزئي في حالة معينة وهي التي تقدم ذكرها فعدم اللازم في غير تلك الحالة
لا يقدح وقولهم انه يلزم من عدم اللازم عدم الملزوم انما يريدون بحسب مقتضى اللزوم
اما تاما او خاصا اما في الصور التي لم يقتض فيها اللزوم فلا ونظير هذه القاعدة
ايضا يلزم من عدم الشرط عدم المشروط انما يريدون به في الصورة التي هو فيها شرط
اما لو كان شرطا في حالة دون حالة لم يلزم من عدمه في صورة ما ليس شرطا فيها عدم
المشروط كما نقول في الطهارة انها شرط في الصلاة في بعض صور الصلاة
وهي صور القدرة على الماء وعلى استعماله فلا جرم يلزم من عدمها في تلك الصور عدم صحة
الصلاة وليست شرطا في صور عدم الماء او عدم القدرة على استعماله فلا جرم من
عدمها في تلك الصور عدم المشروط لعدم الشرطية في تلك الصور فالشرط
واللازم في هذا الباب سواء فتامل ذلك الفرق الرابع والاربعون
بين قاعدة الشك في السبب وبين قاعدة السبب في الشك اشكل على جمع
من الفضلاء وانبنى على عدم تحرير هذا الفرق الاشكال في مواضع ومسائل حتى خرق
بعضهم الاجماع فيها فقصد الى النظر الاول الذي به يحصل العلم بوجود الصانع
فالزم فيه الشك مع انعقاد الاجماع على تعذر ذلك فيه فخالف الفقهاء

الرابع والاربعون

في شكهم فالزم الاجماع وقال لنا ان نحكي الاجماع في تعذر هذا وهو واقع في الشريعة في عدة
صور فان قلنا بعد هذا النظر قبل ان ينظر انه يجوز ان يكون له صانعا وان لا يكون وان يكون هذا
النظر واجبا عليه وان لا يكون وهذا لا يمنع قصد التقرب بدليل ما وقع في الشريعة
ان من شك هل صلى ام لا فانه يجب عليه ان يصلي وينوي التقرب بتلك الصلاة المشكوك
وكذلك من نسي صلاة من خمس فانه ينوي التقرب بكل واحدة من تلك الخمس مع شكه
في وجوبها عليه وكذلك من شك هل تطهر ام لا فانه يتطهر وينوي بذلك الوضوء التقرب
ومن شك هل صام ام لا فانه يصوم وينوي التقرب بذلك الصيام ومن شك هل
اخرج الزكاة ام لا فانه يجب عليه اخراج الزكاة وينوي التقرب بها وهو كثير في الشريعة
واذا وقع في الشريعة نية التقرب بالمشكوك فيه جاز مثله في النظر الاول ويكون
حكاية الاجماع في تعذره خطا لانه يصح قصد التقرب به فيقال له ان الشك في
صورة النظر في الموجب والشك ههنا في الواجب فافترقا فقال بل كما لا يمنع الشك
في احدهما كذلك لا يمنع في الاخر لان غاية الشك في الموجب ان يفضي الى الشك
في الواجب وهذا لا يمنع فذاك لا يمنع والجواب الحق في هذا السؤال
ان الشرع شرع الاحكام وشرع لها اسبابا وجعل من جملة ما شرعه من الاسباب
الشك فشرعه في عدة من الصور منها اذا شك في الشاة المذكاة
والميتة حرمتا معا وسبب تحريمهما الشك واذا شك في الاجنبية والاخت من الرضاع
حرمتا معا وسبب التحريم هو الشك واذا شك في عين الصلاة المنسية وجبت
خمس صلوات وسبب وجوب الخمس هو الشك واذا شك هل تطهر ام لا
وجب الوضوء وسبب وجوبه الشك وكذلك بقية النظائر التي ذكرها فالمتقرب
في جميع تلك الصور جازم بوجود الموجب وهو الله تعالى وسبب الوجوب
الذي هو الشك والواجب الذي هو الفعل ودليل الوجوب الذي هو الاجماع
او النص فالجميع معلوم وفي صورة النظر لا شيء منها معلوم بل الجميع مجهول
مشكوك فيه فالشك في السبب غير السبب في الشك فلا يمنع التقرب

ولا يتغير معه حكم والثاني لا يمنع التقرب ويتغير معه الاحكام كما رايت في هذه
النظاير واندفع سوال هذا السايل وصح الاجماع ونقل العلما فيه وما اورده من النقوض
عليهم لا يرد ولا بد على ان صاحب الشرع نصب الشك سببا في جميع صور بل في
بعض الصور بحسب ما دل عليه الاجماع او النص وقد يلغي صاحب الشرع الشك فلا
يجعل فيه سببا كمن شك هل طلق ام لا فلا شي عليه والشك لغو ومن شك هل سهى
في صلاته ام لا فلا شي عليه والشك لغو فهذه صور من الشك اجمع الناس على عدم
اعتباره فيها وصور اجمعوا على اعتباره فيها تقدم ذكرها من تلك الصور وقسم ثالث
اختلف العلما في نصبه سببا كمن شك هل احدث ام لا فاعتبره مالك دون الشافعي
رضي الله عنهما ومن شك هل طلق ثلاثا او اثنتين الزمه مالك الطلقة المشكوك فيها دون
الشافعي ومن حلف يمينا وشك ما هي الزمه مالك جميع الايمان فقد صار الشك ثلاثة اقسام
مجمع على اعتباره ومجمع على الغايه ومختلف فيه وصح لك الفرق بين الشك في الاسباب
وبين الاسباب في الشك بذكر مسايل المسيله الاولى قال الفقها العلما اذا نسي
صلاة من خمس فانه يصلي خمسا ويصح نيته مع التردد والقاعدة ان النية لا تصح مع التردد
واستثنيت هذه الصور لتعذر جزم النية فيها ولسر الامر كما قال بل المصلي جازم بوجوب
الخمس عليه لوجود سبب وجوبها وهو الشك واذا وجد سبب الوجوب جزم المكلف
بالوجوب وكانت نيته جازمة لا مترددة وكذلك من شك في جهة الكعبة وقلنا يصلي
اربع صلوات جزمنا بوجوب اربع عليه بسبب الشك ويصلي الاربع بنية
جازمة وكذلك اللبس على الاجنبية باخته او المذكاة بالميتة فانه جازم بالتحريم
لوجود سببه الذي هو الشك وكذلك اللبس عليه الاواني او الثياب وقلنا
يجتهد فانه جزم بوجوب الاجتهاد عليه ولا تردد في شي من هذه الصور النية بل القصد
جازم والنية جازمة وقس على ذلك بقية النظاير كما تقدم المسيله الثانية
من شك في صلاته فلم يدر كم صلى ثلاثا ام اربعا فانه يجعلها ثلاثا ويصلي رابعة ويسجد
سجدتين بعد السلام مع ان القاعدة ان من شك هل سهى ام لا لا سجود عليه وهذا الجوز

اذا طلق نسيا لا يدري ما
هو قال مالك يلزمه جميع الايمان
... عمر ... فعل
هذا لا يدري ذلك ... اليه

ان يكون زاد وان لا يكون فكيف يسجد مع انه في غير هذه الصورة لو شك هل زاد ام لا لم يسجد
فتصير هذه المسيلة من اعظم المشكلات وبعد الفرق بين من شك هل سهى ام لا
وبين هذه الصورة وقد كثر هذا الاشكال على جماعة من الفضلاء الاعيان فلم يجدوا عنه
جوابا ثم انه اذا شك يصلي هذه الركعة التي قام اليها ولا بد فيها من تجديد النية فكيف
ينوي التقرب بها مع عدم الجزم بوجوبها لجواز ان يكون محرمة خامسة وان يكون
واجبة رابعة ومع التردد لا جزم والجواب عن جميع ذلك ان صاحب الشرع
جعل الشك في هذه الصورة سببا لوجوب ركعة ووجوب سجدتين بعد السلام وبدل على
ذلك ان الفقها ان ترتيب الحكم على الوصف يقتضي عليه ذلك الوصف لذلك الحكم
وصاحب الشرع قد رتب هذه الاحكام على الشك فقال اذا شك احدكم في صلاته
فلم يدر اصلى ثلاثا او اربعا فليات بركعة وليسجد سجدتين يرغم بهما الشيطان فرتب الاحكام
المذكورة على الشك المذكور والترتيب دليل السببية كما لو قال اذا سهى احدكم فليسجد
او اذا احدث فليتوضا ويكون فا لا نفهم منه الا سببية الاوصاف المتقدمة
لهذه الاحكام فيكون الشك سبب وجوب هذه الركعة وسجود السهو فعلى هذا يكون
اسباب السجود ثلاثة الزيادة والنقصان والشك وهذا الثالث فلا ان يتفطن له فانه
قل احد ما يتنوع على مقتضى القواعد عندي ويظهر الفرق بين الشك في سبب السهو
وبين الشك في العدد وان الاول شك في السبب والثاني سبب في الشك بمعنى ان الشك
هو الذي جعله الشرع محل السببية فقد ظهر بهذه العبارة الحسن التقابل بينهما وبين الاول
طرد او عكسا المسيلة الثالثة وقع في بعض تعاليق المذهب ان رجلا توضا وصلى
الصبح والظهر والعصر والمغرب بوضوء واحد ثم توضا وصلى العشا ثم تبين له ان
مسح راسه من احد الوضوين لا يدري ايهما هو فسال العلما فقالوا يلزمك ان تمسح
راسك وتعيد الصلوات الخمس فذهب ليعيد ذلك فنسي مسح راسه وصلى الصلوات
الخمس ثم جا يستفتي عن ذلك فسال او فقالوا له اذهب فامسح راسك واعد
العشا وحدها فاستشكل ذلك على جماعة من ... العصر وقالوا الشك موجود في الحالين

فليفعل امرا ولا باعادة الصلوات كلها وفي بابي الحال ان اعادة العشاء وحدها والجواب
ان الشيخ المذكور ان كان من وضوء الصلوات الاربع فقد اعادها بوضوء العشاء فقد ان
استغنى او لا فقد برئت الذمة منها وان كان من وضوء العشاء فقد برئت الذمة بوضوءها
الاول فقد برئت الذمة منها على التقديرين ولم يبق الا الشك في العشاء فيعيدها فلعله يكون
الشيخ نسي من وضوءه فيكون قد نسي ذمة لانه انما صلى بوضوء واحد وهو وضوء اما معين
من الصلوات فقد صلى بوضوءين فصح الملا الاول واما الثاني فلا فالعشاء فلذلك احتاط
جواب المفتي قبل الاعادة وبعدها الفرق الخامس والاربعون بين قاعدة قبول
الشرط وبين قاعدة التعليق على الشرط اعلم ان في الشريعة اربعة اقسام ما يقبل الشرط
والتعليق عليه وما لا يقبل الشرط ولا التعليق عليه وما يقبل الشرط دون التعليق
عليه وما لا يقبل الشرط ويقبل التعليق عليه اما القسم الاول فكالطلاق والعتاق
ونحوهما فيقبل الشرط بان تقول انت حر وعليك الف او انت طالق وعليك الف فهذه صورة
قبول الشرط فيلزم ذلك اذا التزمه ونحو الطلاق والعتاق الآن ويقبل التعليق على
الشرط بان تقول ان دخلت الدار فانت طالق او انت حر فلا يقع طلاق ولا عتق الآن
حتى يقع الشرط واما القسم الثاني الذي لا يقبلهما فالايمان بالله تعالى والدخول
في الدين لا يقبل الشرط فلا يصح ان يسلم على ان يباح له شرب الخمر او ترك الصلاة ونحو
ذلك فيسقط شرطه الذي قرنه باسلامه واما عدم قبول التعليق على الشرط فقولك ان
كان في هذه القضية فانا مسلم او مؤمن او ان لم اتبع الدين فكذا هو وذلك
من الشروط التي يعلق عليها فلا يلزمه اسلام اذا وجد ذلك الشرط لم يسعنا على
بسبب ان الدخول في الدين يعتمد الجزم بصحته والمعلق ليس جازما وهذا يتجه في اهل الذمة
اما الحربيون فيحرر لهم الاسلام فيها ان التشوف فان لم يهم في هذه الحالة واما
القسم الثالث وهو الذي يقبل الشرط دون التعليق عليه فهو البيع والاجارة ونحوهما
فانه يصح ان يقال بعتك على ان لي عليك ان تاتي بالرهن او الحميل او نحو ذلك من الشروط
المنافية لحكم البيع ولا يصح التعليق عليه بان يقول ان قدم زيد فقد بعتك ذلك ..

الخامس والاربعون

اجرتك بسبب ان انتقال الاملاك يعتمد الرضى والرضى انما يكون مع الجزم ولا جزم مع
التعليق لان شأن المعلق عليه ان يكون يعترضه عدم الحصول وقد يكون معلوم الحصول
كقدوم الحاج وحصاد الزرع ولكن الاعتبار في ذلك بجنس الشرط دون انواعه وافراده
فلوحظ المعنى العام دون خصوصيات الانواع والافراد واما القسم الرابع
وهو ما يقبل التعليق على الشرط دون الشرط فنحو الصلاة والصوم ونحوهما فلا يصح ان يدخل
في الصلاة على ان لي لا اسجد او اسلم بعد سجدة ونحو ذلك وان دخل في الصوم على ان
لي الاقتصار على بعض يوم فلا يصح شيء من ذلك ويصح تعليقه على الشرط فيقول ان قدم
زيد فعلي صوم شهر او صلاة مائة ركعة ونحوهما من الشروط التي تقدر فهذه الاقسام
الاربعة هي التي يدور عليها التصرفات في الشريعة ويعلم بذلك انه لا يلزم من
قبول التعليق قبول الشرط ولا من قبول الشرط قبول التعليق ويظهر لك المناسبة في كل باب
من ابواب الفقه على نحو ذلك الحكم في تلك المواطن الفرق السادس والاربعون
بين قاعدة ما يطلب جمعه وافتراقه وبين قاعدة ما يطلب افتراقه دون جمعه وبين قاعدة
ما يطلب جمعه دون افتراقه المطلوبات في الشريعة ثلاثة اقسام القسم الاول
ما يطلب وحده ومع غيره كالايمان بالله تعالى ورسله فانه مطلوب في نفسه وهو شرط في كل
عبادة والشرط مطلوب الحصول مع المشروط فالايمان مطلوب الجمع مع كل عبادة
غير انه قد اكتفي منه بالايمان الحكمي تخفيفا على العبد فان استحضاره في كل عبادة في
جميع اجزائها مما يشق على المكلف فيكفي استصحاب حكمه وكذلك الدعاء مطلوب
في نفسه والسجود في الصلاة مطلوب في نفسه والجمع بينهما مطلوب وكذلك التسبيح
والتهليل والتعظيم والاجلال كل منها مطلوب في نفسه والركوع في الصلاة مطلوب
في نفسه ايضا والجمع بينهما مطلوب في نفسه ونحو هذه النظائر القسم الثاني
وهو ما يطلب منفردا دون جمع في غيره فان الطلب في الشريعة قد يكون الجمع
بينهما غير مطلوب بل منهيا عنه وقد يكون الجمع بينهما مطلوبا فالقسم
مثال هذا القسم قراءة القرآن مطلوبة والركوع والسجود مطلوبان ومع ذلك فقد ورد النهي

السادس والاربعون

عن الجمع بينهما لقوله عليه السلام نهيت أن أقرأ القرآن راكعا أو ساجدا فعلى هذا ما ورد في
الدعاء مع السجود لقوله عليه السلام أما الركوع فعظموا فيه الرب وأما السجود فاجتهدوا
فيه من الدعاء فقمن أن يستجاب لكم والقسم الثالث ما يطلب جمعه دون افتراقه
كالركوع مع السجود في الصلاة فإن ذلك مطلوب الجمع ولم يشرع التقرب بأحدهما
منفردا وكالوقوف بعرفة مع رمي الجمار كل واحد منهما مطلوب مع الآخر
وليس مطلوبا منفردا وكالحلاق مع الحج أو العمرة ليس قربة على انفراده والجمع بينهما قربة
ونحو ذلك مما يدل الاستقراء عليه فهذا تمثيل هذه الأقسام وأما وجه المناسبة
في هذه المواطن باعتبار هذه الأحكام فقد يحصل وقد لا يحصل ويكون ذلك تعبدا
لا نطلع على حكمته فأما الأول فلما كان الأصل في التقرب أن يشرط جمع التقرب
فإن التقرب بالعادة فرع التصديق بالأمر بها والجمع بين الفرع وأصله مناسب وأما
الدعاء مع السجود والمنع في الركوع فمبني على قاعدة وهي أن الله أمر عباده أن يعظموه
على حسب ما جرت العادة به مع الأماثل والملوك والأكابر فإن الطاعات
كالمعاصي كلها نسبتها إلى الله تعالى نسبة واحدة لا تزيده الطاعات
ولا تنقصه المعاصي وإنما أمر عباده لتظهر منهم الطواعية على حسب العادة
مع الأكابر ولذلك لما كان السجود في العادة أبلغ من الركوع كان أقرب ما يكون العبد
من ربه إذا كان ساجدا وكان بذل الدينار أفضل من بذل الدرهم في الصدقة لأنه في
العادة أبلغ وارتكاب المشاق في تحصيل المأمور يكون موجبا لمزيد الأجر لأنه في العادة
يدل على المبالغة في الطواعية فقال عليه السلام أفضل العبادة أحمزها أي أشقها وجرت
عادة الناس مع الملوك أن يقدموا الثناء عليهم قبل الطلب منهم ليطيب نفوسهم ويعطفها
لأنفسهم فجعل الله سبحانه وتعالى الثناء عليه والتمجيد له في الركوع وجعل الدعاء في السجود
بعد الثناء ولهذا المعنى لما سئل سفيان بن عيينة عن قوله عليه السلام أفضل الدعاء دعائي يوم
عرفة لا إله إلا الله جعل هذا الثناء من الدعاء فأنشد أبيات أمية بن أبي الصلت

أأطلب حاجتي أم قد كفاني ... حياؤك إن شيمتك الحياء

بلغ

إذا أثنى عليك المرء يوما ... كفاه من تعرضك الثناء
كريم لا يغيره صباح ... عن الخلق الجميل ولا مساء

يعني فلما كان الثناء يحصل من الكريم ما يحصله الدعاء سمي الثناء على الله تعالى دعاء لأنه أكرم
الأكرمين وقد جاء في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى أنه قال من شغله
ذكري عن مسألتي أعطيته أفضل ما أعطي السائلين فهذا وجه المناسبة في الثناء في الركوع
والدعاء في السجود وأما المنع من الجمع بين القراءة والركوع فلأن القراءة جعل لها الشرع
موطنا وهو القيام لأنه حال استقرار يحصل فيه الفكر التام لمعاني القراءة والاتعاظ
بوعدها ووعيدها والتفكر في معانيها على اختلافها مع حسن الإقبال على الله تعالى
بالمناجاة وهذه الأحوال لا تناسب الركوع والسجود لقلق النفس ومجيئها في حالة
الانحناء بانقباض الأعضاء وحصر النفس فناسب المنع من القراءة في غير الموطن
ولأن القراءة لما عين لها موطن ناسب أن تعين بقية المواطن لغيرها من الثناء المحض
والدعاء المحض فإن القراءة قد لا تكون ثناء ولا دعاء فتشتمل الصلاة على جميع
أنواع العبادات ولا تختص بنوع معين فلذلك كانت أفضل الأعمال كما جاء في الحديث
أفضل أعمالكم الصلاة وهذه المواطن الثلاث مناسبة كل واحد منها لما وضع فيه
فالقراءة في القيام للتمكن والدعاء في السجود لفرط القرب والمناسبة لعادة الملوك
وأما كون الركوع لا يتقرب به وحده بخلاف السجدة الواحدة فإنها شرعت وحدها في
التلاوة وسجدة الشكر عند من يرى سجدة الشكر فإن الشافعي ومالكا رضي الله
عنهما فوجه المناسبة في المنع من التقرب بالركوع وحده لم أقف فيه على شيء ولا يبعد
أن يكون تعبدا ولذلك أركان الحج التي لا يتقرب بها منفردة الغالب عليها التعبد بخلاف
الطواف فإنه شرع قربة وحده دون السعي فإنه لا يشرع وحده وإن كان قد
اشترط مع الطواف الصلاة فلعله يتفرع على هذه القواعد الفروع ويمكن العالم
لو لم يكن الصوم شرطا في الاعتكاف لما صار شرطا بالنذر كالصلاة بالجنة إذا نذر
أن يعتكف صائما لزمه ذلك ووجب الصوم فصحيح هذا الكلام مبني على قاعدة الفاعل الأولى

ان النذر لا يوفى الا بمندوب وقيل ان الندر سبب وجوب الصوم مع الاعتكاف اذا نذره
دل ذلك على انه مطلوب ان يجمع بينهما والقاعدة الثانية انه اذا نذر ان يصلي صائما
لم يلزمه ذلك لان الجمع بين الصلاة والصوم غير مطلوب وان كان كل واحد منهما مطلوبا
في نفسه فلذلك لم يوف بالنذر في الجمع من الصلاة والصوم الفرق

الفرق السابع والاربعون

السابع والاربعون بين قاعدة المأمور به يصح مع التخيير وقاعدة المنهي عنه لا يصح مع
التخيير وسر الفرق بين القاعدتين ان المأمور مع التخيير كخصال الكفارة يكون الامر فيه
متعلقا بمفهوم احدها الذي هو قدر مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها فيكون
المشترك متعلق الامر ولا تخيير فيه والخصوصيات متعلق التخيير ولا وجوب
فيها فمفهوم احدها الذي هو مشترك بينها لا تخيير فيه لانه لا يجوز تركه لان فيه ترك
الجميع وهو خلاف الاجماع والخصوصيات متعلق التخيير لا تجب عليه عين العتق
ولا عين الكسوة ولا عين الاطعام بل له ترك كل واحد من هذه الخصوصيات
بفعل الاخر فيخرج عن العهدة بفعل المشترك في ايها شاء فان اعتق حصل مفهوم
احدها الذي هو قدر مشترك بينها وكذلك ان كسا او اطعم واما النهي عن المشترك
الذي هو مفهوم احدها فالقاعدة تقتضي ان النهي متى تعلق بمشترك حرمت افراده
فلما قال حرم الله تعالى مفهوم الخنزير حرم كل خنزير او مفهوم الخمر حرم كل خمر
والسبب في ذلك انه لو دخل فرد الى الوجود لدخل في ضمنه المشترك فيلزم المحذور
ولذلك يلزم من تحريم المشترك تحريم جميع الافراد ولا يلزم من ايجاب المشترك ايجاب
كل فرد بسبب ان المطلوب يحصل بتلك الماهية المشتركة واذا حصل فرد منها حصلت
في ضمنه واستغني عن غيره فلذلك لم يلزم من ايجاب المشترك ايجاب افراده فلهذا صح
التخيير مع الامر بالمشترك ولم يصح التخيير مع النهي عن المشترك فهذا هو سر الفرق
فان قلت قد وقع النهي مع التخيير في الجمع بين الاختين فان الله تعالى حرم عليه
احداهما لا بعينها ولا يعني بتحريم المشترك الا ذلك وحرم اما الام او ابنتها غير
معين واوجب احد الخصال في الكفارة واذا اوجب واحدة لا بعينها حرم ترك واحدة

لا بعينها فهذه صور كلها تدل على الجمع بين النهي وبين التخيير قلت هذا محال
عقلا ومن المحال عقلا ان يفعل الانسان فردا من جنس او نوع او كلي مشترك من حيث
الجملة ولا يفعل ذلك المشترك المنهي عنه لان الجزئي فيه الكلي بالضرورة وفاعل الاخص
فاعل الاعم فلا سبيل الى الخروج عن العهدة في النهي الا بترك كل فرد فالتخيير مع النهي عن
المشترك محال عقلا واما ما ذكرتموه من الصور فوهم اما الاختان والام وابنتها فلان
ذلك التحريم انما تعلق بالمجموع عينا لا بالمشترك بين الافراد ومعناه ان المطلوب
ان لا يدخل ماهية المجموع الى الوجود والقاعدة العقلية ان عدم الماهية يحصل باي جزء
كان من اجزائها لا بعينه فلا جرم اي احد تركنا خرج عن عهدة النهي عن المجموع
لا لانه نهي عن المشترك بل لان الخروج عن عهدة المجموع يكفي فيه فرد من افراد ذلك المجموع
فهذا هو السبب لان التحريم تعلق بواحدة لا بعينها بل تعلق بالمجموع ويخرج عن
العهدة بواحدة لا بعينها فتأمل الفرق فهذا ومحال عقلا والشرع لا يرد بخلاف
العقل ولا بالمستحيل وكذلك نقول في خصال الكفارة لما اوجب الله تعالى
المشترك حرم ترك الجميع لانه يستلزم ترك المشترك فالمحرم ترك الجميع لا واحدة لا بعينها
من الخصال فالتحريم بها على هذه الصورة انما هو متعلق بالمجموع لا بالمشترك
فتأمل ذلك فلذلك صح التخيير في المأمور ولم يصح في المنهي عنه وانما يقع في
الخروج عن عهدته في اصل النهي فتأمل ذلك مع ان الشيخ سيف الدين في
الاحكام له الموضوع في اصول الفقه حكى عن اصحابنا صحة النهي مع التخيير كالامر
وحكى عن المعتزلة منعه والحق مع المعتزلة في هذه المسألة دون اصحابنا الا ان
يريدوا التخيير في الخروج عن العهدة فالعدم فلا يبقى خلاف بين الفريقين الفرق

الثامن والاربعون

الثامن والاربعون بين قاعدة التخيير الذي يقتضي التسوية وقاعدة التخيير
الذي لا يقتضي التسوية من الاشياء المخير بينها جمهور الفقهاء يعتقدون ان صاحب
الشرع اذا خير بين اشياء قد يكون حكم تلك الاشياء واحدا وان التخيير
يقع بين واجب وواجب ومندوب ومندوب او مباح ومباح وكذلك هو مسطور في الكتب

اصول الفقه وكتب الفقه وليس الامر كذلك بل هنالك تخيير يقتضي التسوية وتخيير
لا يقتضيه وتحرير الفرق بين القاعدتين ان التخيير متى وقع بين الاشياء المتباينة وقعت
التسوية او بين جزء وكل او اقل او اكثر لم تقع التسوية ويتضح هذا الفرق بذكر اربع مسائل
المسألة الاولى خير الله تعالى بين خصال الكفارة في الحنث اقتضى ذلك التسوية في الحكم وهو
الوجوب في المشترك بينها وهو مفهوم احدها والتخيير في الخصوصيات وهي العتق والكسوة
والاطعام فالمشترك متعلق الوجوب من غير تخيير والخصوصيات متعلق التخيير من
غير ايجاب وعلى كل تقدير فكل خصلة من الخصال حكم الخصلة الاخرى لانها امور متباينة
المسألة الثانية قوله تعالى يا ايها المزمل قم الليل الا قليلا نصفه او انقص منه
قليلا او زد عليه ورتل القرآن ترتيلا قال العلماء خيره الله تعالى بين الثلث والنصف والثلثين
لان قوله او انقص منه قليلا اي انقص من النصف والمراد الثلث او زد عليه اي على
النصف والمراد بالزيادة على النصف السدس فيكون المراد الثلثين كذلك وقع في تفسير
هذه الآية وهذا التخيير وقع بين مثل ما تساوى خصال الكفارة ومع ذلك فالثلث واجب
لا بد منه والنصف والثلثان مندوبان يجوز تركهما وفعلهما اولى فقد وقع التخيير بين
الواجب والمندوب بسبب ان التخيير وقع بين الاقل والاكثر والاقل جزء هذا مفارق
للتخيير بين خصال الكفارة فتأمل ذلك فهو لا يكاد يخطر بالبال لان التخيير يقتضي التسوية
مطلقا المسألة الثالثة قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلاة الآية
خير الله المسافر بين ان يقصر واربع والركعتان واجبتان جزما والزائد ليس بواجب
لانه يجوز تركه وما يجوز تركه لا يكون واجبا واما الركعتان فلا يجوز تركهما
اجماعا فقد وقع التخيير بين الواجب وما ليس بواجب وهو خلاف المتعارف
المعهود من القاعدة وسببه ان التخيير وقع بين جزء وكل لا بين اشياء متباينة
المسألة الرابعة اجمعت الامة على ان صاحب الدين على المعسر مخير بين التنظير
والابراء وان الابراء افضل مع ان احدهما واجب جزما وهو ترك المطالبة والابراء
ليس بواجب والسبب في هذا ان الابراء اعم من التنظير وهو ترك المطالبة فصار من باب

الاقل والاكثر وهذه المسألة مستثناة من قاعدتين احداهما قاعدة التخيير كما تقدم والثانية
قاعدة ان الواجب افضل من الواجب الذي هو الانظار فتحرر حينئذ الفرق بين
القاعدتين وان التخيير اذا وقع بين المتباينات اقتضى التسوية او بين الاقل والجزء والكل
لا يقتضي التسوية بل يتحتم الاقل والجزء دون الزائد عليه الفرق التاسع والاربعون
بين قاعدة التخيير بين الاجناس المتباينة وبين قاعدة التخيير بين افراد الجنس الواحد
وتحرير الفرق بين هاتين القاعدتين يرجع الى تحرير اصطلاح العلماء لمعنى يترتب عليه
وذلك انهم يسمون خصال الكفارة واجبا مخيرا ولا يسمون تخيير المكلف بين رقاب
الدنيا في اعتاق الرقبة في كفارة الظهار وغيرها واجبا مخيرا وكذلك التخيير بين شياه
ع اخراج شاة من اربعين شاة لا تسمى واجبا مخيرا وكذلك دينار من اربعين دينارا
والتخيير بين ثوب من ثياب الدنيا والوضوء بماء من مياه الدنيا وغير ذلك لا يسمون
ذلك واجبا مخيرا بل يقصرون ذلك على خصال الكفارة ونحوها وضابط الفرق بين
القاعدتين ما تقدم ان التخيير متى وقع بين الاجناس المختلفة فهو الذي اصطلحوا
على انه واجب مخير ومتى وقع بين افراد جنس واحد لا يكون هو المسمى بالواجب
المخير فالعتق والاطعام والكسوة اجناس مختلفة والعتق كله جنس واحد وكذلك
الدنانير وغيرها من الطاهر فهذا هو ضابط الفرق بين البابين الفرق
الخمسون بين قاعدة التخيير بين شيئين واحدهما يخشى من عقابه وبين قاعدة التخيير
بين شيئين واحدهما يخشى من عاقبته لا من عقابه هذا الموضع اشكل على كثير من
الفضلاء وتحريره وبسطه وتقرير الفرق بينهما ان نقول اما القسم الاول
فمتعذر الوقوع ولا يمكن ان يخير الله تعالى بين شيئين واحدهما يخشى من عقابه ويقول
الله تعالى ان فعلت هذا عاقبتك فهذا لا يجتمع مع التخيير ابدا واما
ما يخشى عاقبته فوقوع التخيير فيه جائز وواقع وقد وقع ذلك فيما وقع لرسول
الله صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء انه جاءه جبريل عليه السلام بقدحين احدهما لبن والاخر
خمر وخيره بين شرب ايهما شاء منهما فاختار اللبن فقال له جبريل عليه السلام ..

عز

الفرق التاسع والاربعون

الخمسون

احرم الفطر ولو احرم الخمر لغوث امسك فقال جماعة من الفضلاء الفطر حرام
والفطر مطلوب فيكون الخمر علة السلم من الحرام والمطلوب وجوده ومنها هذا حرام
ان السبب للضلال حرام وشرب هذا القدح سبب ضلال الامة كما قال جبريل
عليه السلام فيكون حراما ومع ذلك فقد وقع التخيير منه ومن الله وهذا اشكال جدا
فلعل الخمر من سبب الضلالة وسبب الهداية والجواب ان هذا من باب العاقبة
لا من باب العقاب والممنوع هو الثاني دون الاول وتسطير ان العقاب يرجع الى منع
من الكلام النفساني فهو حرام لا يجتمع مع الاباحة لانه ضدها والعاقبة ترجع الى
ان قدر الله وقدره في الحوادث لا الخطاب وكلامه فلا مضادة بينهما واما تضاد
الاذن من الكلام المنع من الكلام حتى يصير الفعل لا يفعل اما ان القدر والقدر فلا
تضاد الاذن بدليل ان الامة مجمعة على ان الانسان مخير بين سكنى هاتين الدارين مثلا
او تزوج احدى هاتين المرأتين او شراء احدى هاتين الفرسين فاذا اختار احدهما بمقتضى
الاذن الشرعي الناشئ عن الكلام النفساني امكن ان يخبر المخبر عن الله تعالى انه لو اختار
ما تركه من الدارين او المرأتين او الفرسين لكان ذلك سبب ضلاله وهلاكه
فلعله دونك وغير ذلك من شؤم العواقب كما في الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الشؤم في ثلاث المرأة والدار والفرس وقد حمله على ظاهره جماعة من العلماء
وكما في الحديث الاخر انه قال صلى الله عليه وسلم عن دار قالوا يا رسول الله سكناها والعدد
وافر والمال كثير فذهب العدد والمال فقال عليه السلام دعوها ذميمة ولو
لم ترد هذه الاحاديث فالجواز ان يفعل الله تعالى ذلك في بعض الاشياء
التي يلابسها ويجعل عاقبتها رديئة ومع ذلك لا ينافي ذلك التخيير الثابت بمقتضى الشرع
الكائن في جميع هذه الصور فكذلك التخيير الواقع بين القدحين ليلة الاسرا
هو تخيير ولم يتعين منهما محرم على رسول الله صلى الله عليه وسلم بل ماذون باقدامه
عليه ولو اقدم على ذلك القدح من الخمر لم يكن اثما ولا عقاب فيه بل فيه شؤم
العاقبة وقد تقدم انها ترجع الى القدرة والقدر وما يخلقه الله تعالى في الحوادث

من الضرر والنفع لا للمنع النفسي المنافي للتخيير فظهر الفرق بين التخيير مع العقاب وبين
التخيير مع سوء العاقبة واتضح معنى الحديث الذي استشكله جمع كثير من الفضلاء وانه
لموضع الاشكال لولا هذا الفرق

الفرق الحادي والخمسون بين قاعدة العام

الحادي والخمسون

الذي لا يستلزم الاخص عينا وبين قاعدة الاعم الذي يستلزم الاخص عينا اشتهر بين النظار
والفضلاء من العقلاء والفقهاء ان الاعم لا يستلزم احد انواعه عينا وانما يستلزم
الاعم مطلق الاخص لا اخص معينا وانما استلزم مطلق الاخص لضرورة وقوعه في
الوجود فان دخول الحقائق الكلية في الوجود مجردة محال فلا بد لها من مشخص يدخل
به ومعه فلذلك صار اللفظ الدال على وقوعها في الوجود يدل بطريق الالتزام على مطلق
الاخص وهو اخص ما لا اخص معينا وهذا هو القول المطرد بين الفقهاء والنظار لا
يكاد يختلف منهم في ذلك اثنان وليس الامر كذلك بل الامر في ذلك مختلف وهما
قاعدتان مختلفتان ويحرر ضبطهما والفرق بينهما ان الجنس العام بانواعه ان وقع في رتب
مرتبة بالاقل والاكثر والجزء والكل وتارة يقع في رتب متباينة فمثال الاول اطلق
الفعل اعم من المرة الواحدة والمرات فالمرة رتبة دنيا والمرات رتبة عليا لانها
فوق المرة ومع ذلك فلا بد من دخول الفعل في الوجود من المرة الواحدة عينا لانه
ان وقع في المرات وقعت المرة الواحدة وان وقع مرة واحدة وقعت المرة الواحدة فالمرة الواحدة
لازمة لدخول ماهية الفعل بالضرورة والماهية العامة الكلية مستلزمة لهذا النوع
الاخص عينا بالضرورة ولذلك اذا اراح مطلق المال يدل بالالتزام على اخراج الاقل
عينا ولذلك كل اقل مع اكثر الماهية الكلية المشتركة بينهما تستلزم احد نوعيها
عينا وهو الاقل بالضرورة كما تقدم فهذا ضابط هذه القاعدة واما مثال
قاعدة الاعم الذي لا يستلزم احد انواعه عينا فهذا هو المهيع العام والاكثر في
الحقائق الذي لا يكاد يتعدد عنه كالحيوان فانه لا يستلزم الناطق ولا البهيم من
انواعه مع انه لا يوجد الا في الناطق والبهيم ولا يوجد في غيرهما وسبب عدم استلزامه
لاحدهما عينا تباينهما فاذا قلنا في الدار حيوان لا نعلم ماهو بالناطق او البهيم وكذلك

حصر العدد لها نوعان الزوج والفرد وهي لا يسلم احدهما عينا فاذا علمنا مع زيد
عددا من الدراهم لا نشعر هل هي زوج او فرد لحصول الشركة بين الزوج والفرد وكذلك
اذا علمنا مع زيد عددا من الدراهم ثم حصرها لا اشعار للفظها بسواد ولا بياض
بخصوصه نعم لا بد من خصوص لكن لا نشعر بذلك القسم الاول يعرف فيه احد الانواع
وهذا التحرير يظهر بطلان قول من يقول ان قول المولى لو كسا عبده لا دلالة له على
شيء من انواع هذا اللفظ لا من الكتان ولا القطن ولا الخز واما تعيين المثل
من العادة لا من اللفظ فنقول اما قولكم ان تعيين المثل انما تعين من جهة العادة
لا من جهة اللفظ فصحيح واما قولكم ان اللفظ لا اشعار له بشيء من هذه الانواع
فليس كذلك بل يشعر بالقدر المشترك الذي هو مطلق الثوب لانه ادنى الرتب فلا بد
منه بالضرورة فكان اللفظ دالا عليه بطريق الالتزام والزائد على ذلك دلت عليه
العادة فظهر الفرق بين القاعدتين وحصل من الفرق والفرق المتقدم في التخيير ان ادوات
الرتب مستثناة من قاعدة التخيير فيختلف الحكم مع التخيير وقاعدة ان
الاعم لا يستلزم الاخص عينا فان الاعم فيها يستلزم الاخص عينا فتامل ذلك
فهو من نوادر المباحث الفرق الثاني والخمسون بين قاعدة خطاب
غير المعين وقاعدة الخطاب بغير المعين وتحرير الفرق بينهما ان الاول لم يقع
في الشريعة والثاني واقع والثاني واقع والسبب في ذلك والسر فيه ان خطاب
المجهول يؤدي الى تكليف المحال فنقول كل واحد من المكلفين يعتذر عن الامتثال
بانه لم يتعين الخطاب نصا ولا اصرح علي فلا ينتظم مصلحة الامر وكذلك
لما كان خطاب فرض الكفاية يقتضي وجوب الفعل على غير معين فقوله تعالى
ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقوله تعالى
فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ونحو ذلك مما يقتضي مخاطبة
غير معين جعل صاحب الشرع الوجوب في فرض الكفاية متعلقا بالكل
ابتداء على سبيل الجمع فاذا فعل البعض سقط عن الكل بسبب تعلقه بالكل ابتداء

العالي والحسون

لئلا يتعلق الخطاب بغير معين مجهول فيؤدي ذلك الى تعذر الامتثال فاذا وجب على
الكل ابتداء انبعث داعية كل واحد للفعل خلاصا من العقاب فهذا هو خطاب
غير المعين بغيره ان غير واقع في الشريعة واما الخطاب بغير المعين فهو شرع جدا
فان الامر باخراج شاة غير معينة ودينار من اربعين في الشرع ونحو ذلك غير الشرع
في هذه المواطن بما من استحضار ذلك المامور به لان المكلف من ايقاع غير المعين
في ضمن معين من ذلك الجنس فتمام الحجة عليه بسبب ذلك فلا تتعذر مصلحة المامور
به بسبب عدم تعيين المامور به بخلاف عدم تعيين المامور الذي هو المكلف
فظهر الفرق بين خطاب غير المعين وبين الخطاب بغير المعين ولتذكر في هذا الفرق
مسائل المسالة الاولى قوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المومنين يقتضي ان المامور به
غير معين وهو خلاف ما تقدم والجواب عنه ان الامر متوجه على الجمع
المحصور عدد حد الزنا فمتى فعل ذلك طائفة من المومنين سقط الامر عن الباقين وهذا
ليس ما خوذا من اللفظ بل من القاعدة الاجماعية التي تقدمت المسالة الثانية
قوله تعالى احلوا كثيرا من الظن ان بعض الظن اثم اشارة الى ظن غير معين
بالتحريم والخطاب بغير المعين يجوز من جهة انه غير معين غير ان ههنا سوالين
من جهة اخرى السوال الاول ما ضابط هذا الظن فان صاحب الشرع اذا حرم
ولم يعينه من جنس له حالتان فان يدل بعد ذلك على تعيينه وبان يحرم الجميع بعينه
ذلك المحرم كما الواقع فههنا من هذين القسمين السوال الثاني الظن يحرم على النفس
عند حصول اسبابه والضروري لا ينهى عنه فلا يصح النهي عنه فهنا والجواب
عن الاول ان نقول لنا فيها طريقان احدهما ان نقول المحرم الجميع حتى يدل الدليل
على اباحة البعض فيخرج من العموم كما اذا حرم الله تعالى الحيض من الصلاة واختلط
بالحيض فانه يحرم الكل فلذلك المسية مع المذكاة اذا اختلط فاذا دل
الدليل بعد ذلك على اباحة الظن عند اسبابه الشرعية لا نستثنيه ولم نحشه في ذلك
تخصيصا لهذا العموم وذلك كالظن المستفاد عند سماع الشهادة والمقومين والمفتين والرواة

الأحاديث والأقيسة الشرعية وظواهر العمومات فإن هذه المواطن هنا حصل الظنون
المأذون في العمل بها فأي شيء من الظنون دل الدليل عليه اعتبرناه، وما لا دليل عليه
نفيناه بحسب نفي الأدلة. الطريق الثاني في الجواب عن هذا السؤال أن نقول لا نقول
بالعموم في تحريم جميع الظنون بل نقول هذا اللفظ لسياق الآية بالتحريم من الظن بعينه بالأدلة
الشرعية تمنعها ولا دليل على تحريم ظن حرمناه، فالظن الناشئ عن قول الفاسق البالغ
الدماء وغيرها من الميراث للظن الذي حرم علينا اعتبار الظن الناشئ عنها وما لم يدل
فيه دليل على تحريمه فلنا هو مباح عملا بالبراءة فهذا هو الجواب عن السؤال الأول
وأما الجواب عن السؤال الثاني فنقول قاعدة تقتضي أن الخطاب في التكليف
لا يتعلق إلا بمقدور مكتسب دون الضروري اللازم الوقوع أو اللازم الامتناع فإذا
ورد خطاب وكان متعلقه مقدورا حمل عليه نحو أقيموا الصلاة، أو غير مقدور
صرف الخطاب لثمرته أو لسببه مثال ما يحمل على ثمرته قوله تعالى لا تأخذكم بهما رأفة
في دين الله فالرأفة أمر يهجم على القلب قهرا عند حصول أسبابه فيتعين الحمل على
الثمرة والآثار وهو تنقيص الحد فيصير معنى الآية لا تنقصوا الحد فالرأفة بأن ابن عباس
فيكون من مجاز التعبير بالشيء عن المسبب ومثال ما هو مقدور ويحمل على سببه
قوله تعالى سارعوا إلى مغفرة من ربكم والمغفرة مضافة إلى الله تعالى ليست مقدورة للعبد
فيتعين الحمل على سبب المغفرة فيصير معنى الآية سارعوا إلى سبب مغفرة
من ربكم فيكون من باب الإضمار أو عبر بالمغفرة عن سببها فيكون من مجاز التعبير
بالمسبب عن السبب عكس الأول وقوله تعالى فطلقوهن لعدتهن والطلاق الذي
هو التحريم غير مقدور للعبد لأنه كلام الله تعالى وصفته القديمة فيتعين حمله
على سببه الذي هو قول الزوج أنت طالق فيكون من باب التعبير بالمسبب عن السبب
وقوله تعالى ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون والموت لا نهي عنه فيتعين حمله على سبب
نفي حصول الموت في حال الإسلام وهو تقديم الإسلام قبل ذلك والتصميم
عليه فيأتي الموت حينئذ في حال الإسلام وهو كثير في الكتاب والسنة ولسان العرب

فكذلك هاهنا لما تعذر حمل الأمر على الظن نفسه تعين حمله على آثاره من باب التعبير
بالسبب عن المسبب وأن المراد تحذير الإنسان مما يطرقه أو أدنيه يطرقوا من الطرق
بل يلتفت عن ذلك ويعمل بحسب الشرع حتى يمنع ذلك الفرق الثالث والخمسون

الثالث والخمسون

بين قاعدة أجزاء ما ليس بواجب عن الواجب وبين قاعدة تعين الواجب أما أجزاء
ما ليس بواجب عن الواجب فهو خلاف الأصل فلو صلى الإنسان ألف ركعة ما أجزأت
عن صلاة الصبح أو دفع ألف دينار صدقة لا تجزئ عن دينار الزكاة وعن ذلك وقع في
المذهب في سبع مسائل إذا توضأ مجددا ثم ذكر أنه كان محدثا هل يجزئه أم لا قولان
والمذهب عدم الإجزاء وإذا اغتسل للجمعة ناسيا للجنابة المذهب عدم الإجزاء
وقيل يجزئ الثالثة إذا نسي لمعة من الغسلة الأولى في وضوء وكان غسلها في الغرفة
هل يجزئه إذا اغتسل الثانية بنية السنة قولان المذهب مقتضيا بعدم الإجزاء كالتجديد
الرابعة إذا سلم من اثنتين ساهيا ثم قام فصلى ركعتين بنية النافلة هل يجزئانه عن
ركعتي الفرض قولان الخامسة إذا ظن أنه سلم من فرضه فصلى بعده صلاة بنية النافلة هل تجزئه
أم لا قولان السادسة إذا نسي سجدة من الركعة الأولى وقام إلى خامسة ساهيا
هل تجزئ عن سجدة الركعة التي نسي منها السجدة قولان السابعة إذا نسي طواف الإفاضة
وقد طاف طواف الوداع ورجع إلى بلده أجزأه طواف الوداع عن طواف الإفاضة
فهذا هو الذي رأيته وقع من هذه القاعدة في المذهب أما قاعدة تعين الواجب
فليس على خلاف الأصل ويجزئ من غير أن يعتقد أن العبد والمرأة والمسافر يخيرون لما لم تجب
عليهم الجمعة وإذا حضروها أجزأت عنهم مع أنها غير واجبة فيكون من باب إجزاء ما ليس
بواجب عن الواجب وليس كذلك بل الواجب عليهم أحد أحد الصلاتين إما الظهر
وإما الجمعة فالواجب هو القدر المشترك بين الصلاتين وهو مفهوم أحدهما فالواجب
في خصال الكفارة إحدى الخصال فإذا أحرم العبد بالجمعة فقد أحرم بإحدى الصلاتين
وعين ذلك المشترك في أحد نوعيه كما تعين الكفارة في إحدى الخصال بالعتق فهو تعيين
للواجب لا فعل لغير الواجب من كل وجه فلا إجزاء عن الواجب بل عين الواجب هنا

من خصوص الجمعة لا مطلق احد الصلاتين فالجمعة مشتملة على امرين خصوص غير واجب من جهة
عمومها الواجب لا من جهة خصوصها الذي ليس بواجب كما ان المكلف اليمين بالعتق في
عتقه امران خصوص وهو كونه عتقا وعموم وهو كونه احد الخصال الثلاث فيجزي العتق
عنه من جهة عمومه الواجب لا من جهة خصوصه الذي ليس بواجب وهذا التنبيه على خلاف
الاصل بخلاف الفاعل الاول في الامثلة وتمهيد الفرق بأربع مسائل المسألة
الاولى قالوا العبد لا تجب في الجمعة لكن المذهب ان المفترض لا يأتم بالمتنفل بعد ما اذا احرم بها
صار من اهلها ووجبت عليه بالشروع فصار مفترضا كما انه لو كان الا لمفترض من
قبل اما المحب بالشروع فخلوص الشروع غير واجب فمنع الا بتمام نفسه وهو غير واجب
قلنا لان الشروع غير واجب بعد احرامه بملبس الاحرام وهي غير واجبة عليه
لخصوص الجمعة الواجب وغير الواجب لا تجزي عن الواجب فلنفعا هو يلزم احرامه
بعضها ملبس للاحرام ايضا بما خصوص وهو كونه بالجمعة وعموم وهو كونها ملبسه احرام
فالواجب على العبد ملبس احرام اما بالجمعة واما بالظهر فاذا احرم بالجمعة فقد عمل الواجب
عليه في احرام خاص وكذلك لو اذا احرم بالظهر الرباعية ايضا خصوص احرامه غير
واجب بل يغير للواجب واذا علمت ذلك في ملبس الاحرام فاعمل في بقية
اركان الصلاة ففي الركوع خصوص غير واجب وعموم واجب وفي السجود خصوص
غير واجب وهو كونه في جمعة او في ظهر وعموم واجب وهو مطلق السجود وكذلك
بقية الاركان فلو ان الحر اذا اقتدى به الخصوصات عليه واجبة وهي على العبد
غير واجبة فلو ان ابتدأ المفترض بالمتنفل فيمتنع على المذهب واعلم
ان مقتضى هذا البحث ان لا يقتدي الحر بالعبد في ظهر يوم الجمعة اذا صلاها اربعا ايضا
لانه غير مفترض في الخصوصات بخلاف الاقتداء به في ظهر غير يوم الجمعة فانه
مفترض بالخصوصات والعمومات فاستوى الحر معه في ذلك فصح الاقتداء مع اني
لم ار دليلا في هذا الفرع منقولا عن احد من اصحاب المذهب ويلحق بالعبد في هذا المبحث
المسافر والمرأة ونحوهما ممن يخرج فلا حاجة الى تعديد المسائل بذكرهم المسألة الثانية

المسافر في رمضان يجب عليه احد الشهرين اما شهر الاداء او شهر القضاء فاذا اختار
صوم رمضان فهو فاعل لخصوص غير واجب وهو كونه رمضان وعموم واجب وهو كونه
احد الشهرين فاجزأ عنه من جهة انه احد الشهرين لا من جهة كونه رمضان وكذلك اذا اختار
شهر القضاء فخصوصه ليس واجبا عليه غير انه يتعين عليه خصوص القضاء بعد تعين
الاداء لانه واجب بخصوصه كما يتعين آخر وقت الصلاة بعد ما قبله وبعد تعينه لانه
واجب بطريق الاصالة فغير ما بين قضاء رمضان على المفرط الذي يتعين في حقه الاداء وبين
القضاء في حق المسافر ان القضاء على المفرط واجب بخصوصه وعمومه بسبب واحد
وهو الفطر في رمضان وعلى المسافر يتعين احدهما دون الشهر فانما اوجب
العموم الذي في القضاء وهو كونه احد الشهرين بانتهاء خروج شهر الاداء ولم يصم
فانه يوجب خصوص القضاء فتأمل الفرق المسألة الثالثة المريض اذا
كان يقدر على الصوم لكن مع مشقة عظيمة ويخشى بها على نفسه او عضو من اعضائه
فهذا سقط عنه الخطاب بخصوص رمضان لاجل المشقة ويبقى مخاطبا باحد
الشهرين اما شهر الاداء واما شهر القضاء ويتعين القضاء في حق المريض المتقدم
كالعبد في مسألة العبد فان كان يخشى على نفسه او عضو من اعضائه او منفعة
من منافعه فهذا يحرم عليه الصوم ولا نقول انه يجب عليه احد الشهرين بل يتعين عليه الاداء
للتحريم والقضاء للوجوب ان تعين جميع الشرائط في القضاء فاذا اقدم وصام
وفعل المحرم لا نقول انه فعل الواجب بعمومه كما تقدم فهل يجزي عنه
قال الاخر اني في المستصفى يحتمل عدم الاجزاء لان المحرم لا يجزي عن الواجب
ويحتمل الاجزاء كالصلاة في الدار المغصوبة فانه يتقرب الى الله تعالى بما هو
منهي عنه وجان على نفسه كما ان المصلي في الدار المغصوبة متقرب الى الله تعالى
بسجوده وهو مع تعظيم واجلال وجان على صاحب الدار وهو تخريج حسن
المسألة الرابعة الصبي اذا صلى بعد الزوال ثم بلغ في القامة قال مالك يجب عليه ان يصلي
مرة اخرى لان سبب الوجوب وجد في حقه وهو ما بين الزوال الى آخر القامة

في زمن بلوغه وما ليس بواجب وهو ما او نفل او لا يجزي عن الواجب فالذي يوجه عليه
بانها وقال الشافعي رضي الله عنه لا يجب عليه الصلاة لان الزوال مثلا انما جعله الله تعالى
سببا لوجوب صلاة واحدة وقد فعلها فلو اوجبنا عليه صلاة اخرى لكان الزوال
سببا لصلاتين وهو خلاف الاجماع وجوابه ان القامة كلها اسباب لجميع اجزائها
ظرف للوجوب وسبب الوجوب فانعدم البحث في هذا الفرق فالجزء الاول من القامة
في حق الصبي سبب للنفل والجزء الذي كان بعد البلوغ سبب للوجوب في صلاة
اخرى ونحن نمنع ان الزوال لا يكون سببا لصلاتين لانه انما يدعيه في صورة فلو كان
مصادرة على صورة النزاع وان ادعاه فيما عدا صورة النزاع فلا يلزم الحاق صورة
النزاع ولا يمكنه الحاق صورة النزاع بصورة الاجماع الا بالقياس فاذا كان قياسا
فان صورة النزاع وجد فيها حالتان يقتضيان الوجوب والندب وهما الصبي والبلوغ
بخلاف صورة الاجماع ليس فيها الا حالة واحدة فكانت الصلاة واحدة لاتحاد الشرط
اما مع تعدد الشرط واختلافه جاز اختلاف المشروط والصبا شرط في توجه
الندب والبلوغ شرط في توجه الوجوب الفرق الرابع والخمسون
بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال والمآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال
وهو واجب في المآل فالاول لا يجزي عن الواجب والثاني قد يجزي عنه وتنقيح الفرق
بذكر مسائل المسئلة الاولى الزكاة اذا عجلت قبل الحول اما بالشهر ونحوه
عندنا واما قبل الحول بعد ان فعلى هذا المعجل ليس بواجب فان دوران الحول شرط
في الوجوب والمشروط لا يوجد قبل شرطه فاذا دار الحول توجه الخطاب بوجوب
الزكاة عليه اجزا عنه ما تقدم مع انه غير واجب فالفرق بين هذا المخرج وبين ما اذا
نوى بما اخرجه صدقة التطوع فانه لا يجزي عنه ان الفرض لم يقصد التطوع ليس
بواجب في الحال ولا في المآل فلم يجز عنه واما المعجل للزكاة فهو قاصد المخرج الواجب
عما بعد دوران الحول ولم يقصد التطوع واذا قصد الواجب في المآل فاجزأ عن الواجب
الا واجب المسئلة الثانية قال جماعة من الحنفية بتعلق الوجوب في الواجب الموسع بآخر

الوقت وقالوا المعجل قبل ذلك نفل يسد مسد الفرض على ما تقرر عندهم فقال الاصحاب
لهم لو صح ما ذكرتموه لصح ان يصلي قبل الزوال ويجزي عنه اذا زالت الشمس ويكون نفلا يسد
مسد الفرض واجزاؤه عنه بعد طريانه وهو خلاف الاجماع فكذلك ما بعد الزوال
لانحصار الوجوب عندكم في اخر القامة كما هو قبل اخر القامة واما بعد الزوال او قبله
بسوابق كونه غير واجب فاذا اجزا احدهما عن الواجب وجب ان يجزي الاخر عن الواجب
فان قلتم هو قصد به الواجب عليه في المآل بعد اخر الوقت ولم يقصد التطوع قلت
وكذلك يقصد به قبل الزوال الواجب عليه في المآل ويجزي ولم يقل به احد وهذا السؤال
قوي جدا في بادي الرأي غير ان الجواب عنه ان الصلاة قبل الزوال اذا قصد بها الواجب
عليه في المآل بعد اخر القامة فيه اخراج الزكاة قبل ملك النصاب ونوى بها ما
يجب عليه في المآل عند ملك النصاب ودوران الحول وهذا لا يجزي اجماعا لانه ايقاع
للفعل قبل سببه وشرطه وجاز مسلما الاخراج بعد ملك النصاب قبل
الحول فان النصاب سبب والزوال ايضا سبب للوجوب اخر القامة كما ان
النصاب سبب لوجوب بعد الحول فالصلاة قبل الزوال انما وزانها الاخراج قبل
النصاب فظهر الفرق من الصلاة قبل الزوال ونوى بها الواجب في المآل في انه عدم
جميع الاسباب مطلقا وبين الصلاة بعد الزوال في انه بعد السبب فلا يلزم من احدهما
على الاخر فاندفع السؤال عن الحنفية ولم يلزم ما اوقع المصلي نفلا مطلقا لا يجب
في الحال ولا في المآل بل ما يجب في المآل وبه ظهر الفرق ايضا بين صلاة هذه وبين
ان يصلي بنية النافلة المسئلة الثالثة زكاة الفطر يجوز تعجيلها قبل غروب الشمس
بيومين او ثلاثة عندنا ويجزي عن الزكاة الواجبة اذا وجبت عليه عند سببها ولو اخرج
صدقة تطوع لم يجز عنه الفرض لانه اخرجها عن الواجب عليه في المآل عند طريان
السبب بخلاف صدقة التطوع فانها ليست واجبة عليه في الحال ولا في المآل فلم تجز عنه
فان قلت فهذا واجب بعد علم سببه فان سببه وجوب زكاة الفطر غروب
الشمس من اخر ايام رمضان او طلوع الفجر على الخلاف في ذلك فالاخراج قبل ذلك

اخراج قبل السبب فهو كالاخراج قبل ملك النصاب والاخراج قبل ملك النصاب لا يجزئ
فيلزم ان لا تجزئ الزكاة المخرجة هنا قلت سؤال حسن غير ان زكاة الفطر لها تعلق
بصوم رمضان فهي جابرة لما عساه اختل منه بالرفث وغيره من اسباب الفطر ولذلك
ورد في الحديث انها طهرة للصائم وقد يعدم الصوم فيكون اخراجها بعد احد سببيها
الذي هو الخلل الواقع في الصوم والحكم اذا توسط بين سببيه او سببه وشرطه
جرى فيه الخلاف بين العلماء بخلاف تقديمه عليهما في الاخراج قبل ملك النصاب
يقدم عليهما فلا جرم لم يجز وههنا توسط وهو سبب الاجزاء في هذه المسائل
بين قاعدة ما ليس بواجب في الحال ولا في المآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال
وهو واجب في المآل وبين قاعدة ما ليس بواجب في الحال وهو واجب في المآل
وان الاول ابعد عن الاجزاء عن الواجب من اجزاء الثاني عن الواجب

الفرق الخامس والخمسون بين قاعدة ملك القريب ملكا محققا يقتضي العتق على
المالك وبين قاعدة ملك القريب ملكا مقدرا لا يقتضي العتق على المالك وذلك
ان الملك المحقق هو ان يحصل فيه احلال الاباء واحترام الابناء فيعتق الاباء
والابناء وغيرهم فيه الخلاف فمن اشترى اباه او وهب له او ملكه بنحو ذلك
عتق ملكه ملكا محققا فيعتق عليه واما من قال لغيره اعتق عبدك عني على عوض او بغير
عوض فاعتق عنه اما الكفارة للعتق الذي عليه الكفارة فان القاعدة ان العتق
يصح ويراد منه الكفارة ويكون الولاء للمعتق عنه فلا جرم براءة الذمة وثبوت
الولاء يقتضي تقدير الملك للمعتق عنه قبل صدور العتق بالزمن الفرد حتى يكون العتق في ملك
له يراد منه الكفارة ويصير الولاء له يقتضي العتق ملكا لهذا الملك مقدرا بين
قدره صاحب الشرع لضرورة ثبوت الاحكام الا انه ملك محقق ولا يلزم من هذا
الملك المقدر جواز ان المملوك من جهة من قدر الملك فان الواقع انه لم يملك وانما
الشرع اعطى هذا الملك المعدوم حكم الموجود والواقع المحقق عدم الملك فلا جرم
لم يلزم بهذا الملك المقدر عتق بل يقع عتق الذي هو كفارة ويجزي عنه ولو ملكه اشتراه

الخامس والخمسون

عتق عليه بالملك لم يجز عن الكفارة لان المستحق عتقه بسبب غير الاعتاق عن الكفارة لا يجزئ
عتقه عن الكفارة فهذا هو تحقيق الفرق بين القاعدتين الفرق السادس والخمسون
بين قاعدة رفع الواقعات وبين قاعدة تقدير ارتفاعها اعلم ان القاعدتين يلتبسان على
كثير من الفقهاء الفضلاء مع ان الاولى قاعدة ممتنعة والثانية ممكنة لا سبيل الى ان يقع
شيء منها في الشريعة والقاعدة الثانية واقعة في الشريعة في مواقع الاجماع ومواقع
الخلاف ولقد حضرت يوما في مجلس وفيه فاضلان كبيران من الشافعية فقال احدهما للآخر
ما معنى قول العلماء ان الرد بالعيب رفع للعقد من اصله او من حينه فقال اما من حينه فمسلم معقول
واما من اصله فغير معقول بسبب ان العقد واقع في نفسه وهو من جملة ما تضمنه الزمن
الماضي والقاعدة العقلية ان رفع الواقع محال واخراج ما تضمنه الزمن الماضي محال فما
معنى قولنا انه رفع العقد من اصله فقال له الآخر معنى ذلك يرجع الى رفع آثاره دونه فقال
له الآثار والاحكام هي ايضا واقعة من جملة الواقعات وقد تضمنها الزمن الماضي فيستحيل رفعها
كالعقد ويمتنع اخراجها من الزمن الماضي لسائر الماضيات فقال له الآخر هذا السؤال
يرد على مثلي واظهر الغضب والنفور لعلمه بورود السؤال واعترافه بعدم جواب
وما سبب ذلك الا الجهل بهذا الفرق وها انا اوضحه لك بذكر اربع مسائل مسألة
المسألة الاولى الرد بالعيب المتقدم ذكرها والسؤال فيها فاقول العقد واقع
ولا سبيل الى دفعه لكن قواعد الشرع تقتضي اعطاء الموجود حكم المعدوم
والمعدوم حكم الموجود فهذا العقد وان كان واقعا لكن يقدره الشرع معدوما اي يعطيه
الآن حكم عقد لم يوجد لا انه يرفع بعد وجوده فاندفع الاشكال وفائدة الخلاف
يظهر في الولد الحادث والثمار المستغلة يكون ذلك العقد عند من يقول بذلك
هل يكون في الزمان الماضي للبائع ان قدرناه معدوما من اصله او للمشتري ان جعلناه
مرفوعا من حينه فهذا تلخيص مستقيم وليس فيه مخالفة قاعدة عقلية حتى يلزم ورود
السؤال بخلاف العقد وهو من قاعدة تقدير رفع الواقعات لا من قاعدة رفع الواقعات
المسألة الثانية رفض النيات في العبادات كالصلاة والصوم والحج والطهارة

السادس والخمسون

ورفض هذه العادات بعد وقوعها في جميع ذلك قولان والمشهور في الحج والوضوء
عدم الرفض وفي الصلاة والصوم صحة الرفض وذلك في المسئلات قال السيد وهذه
العادة فكيف يصح رفع الواقع وكيف يصح القصد الى المستحيل بل السنة والانقطاع
والعادة يمنع جزما فالقصد لرفض ذلك وابطاله قصد المستحيل ورفع الواقع واخراج
ما اندرج في الزمن الماضي منه وكل ذلك مستحيل فكان يعدم في الرد كالعبث والجواب
عنه انه من باب التقديرات الشرعية يعني ان صاحب الشرع يقدر هذه السادة هذه
العادة في حكم ما لم يوجد لا يبطل وجودها المندرج في الزمن الماضي بل يجري عليها الان
حكم عبادة لم توجد قط وما لم يوجد قط يستأنف فعلها فيستأنف فعل هذه فهو
فاعل رفع الواقعات لا انه فاعل رفع الواقعات فان قلت واي دليل (تقدير)
وجد في الشرع يقتضي بل المكلف وهذا التقدير وان هذا التقدير يخفى ولو صح ذلك
لتمكن المكلف من اسقاط جميع اعمال الحسنة والسيئة في الزمن الماضي بطريق التقدير بالقصد
اليه فيقصد الانسان ابطال ما مضى من حجه وجهاده وسعيه في طلب العلم وغير ذلك
من الاعمال بل يلزم انه اذا قصد ابطال ما تقدم له من الايمان بمجرد القصد لعدم اعتبار
من غير لفظ ولا ردة ولا معنى من المعاني المنافية للايمان ان يصير كافرا من موت
في الزمن الماضي وان حكم ايمانه المتقدم الان حكم عدمه وحكم جميع اعماله الصالحة
كلها كذلك وكذلك يقصد الى ابطال زناه وسرقته وخرابته واكل الربا واموال
الايتام وغير ذلك من المعاصي والقبائح ان يصير حكمها الان حكم المعدوم في
في الزمن الماضي فيستريح من مؤاخذتها لان عدم المؤاخذة هي اثر هذا
التقدير وجميع ذلك لم يقل به ولا قائل فكيف يصح هذا القياس ولم لا خلاف في
هذه المسائل الاربع وجميع ما يمكن ان يقال فيه من التعليل الموجود في
جميع تلك الصور او في بعضها ولم ترد هذه الصور الاربع بنص يخصها بهذا
الحكم ويمنع من القياس عليها بل المعروف في الشريعة ان عدم اعتبار ما وقع في
الزمن الماضي يتوقف على اسباب غير الرفض كالاسلام يهدم ما قبله والحج

يهدم ما قبلها وكذلك التوبة والحج وغيرها في الاعمال الصالحة لها ما يبطلها الردة
والنصوص دلت على هذه الاسباب اما الرفض فما نعلم فيه دليلا شرعيا يقتضي اعتباره
وان مجرد القصد يؤثر في الاعمال هذا التاثير قلت هذا سؤال حسن قوي
متجه ولم اجد سؤاله لجماعة يقتضي ايد ما عندي على الوجه التام فالاحسن الاعتراف
المشكل الثانية اذا قال لامراته ان قدم زيد اخر الشهر فانت طالق من اوله
فانه قد اتجه الوطء بالاجماع الى قدوم زيد فاذا قدم زيد اخر الشهر هل تطلق من الان
او من اول الشهر وهو الذي رآه ابن يونس من اصحابنا فيقتضي المذهب فيقتضي
وقوع الطلاق والتحريم من اول الشهر فيرتفع الاباحة الكائنة في وسط الشهر
وهي كانت واقعة فيلزم رفع الواقع وهو محال كما تقدم والجواب
انه من باب التقدير الشرعي يعني انا نقدر تلك الاباحة في حكم العدم لا انا
نعتقدها ارتفعت من الزمن الماضي بل حكمها الان حكم المرتفع وقد تقدمت
هذه المسئلة في باب قرة الشروط والبحث فيها مع الشافعي فليطالع من هنالك
المسئلة الرابعة اذا اعتق عن غيره فانا نقدر له الملك قبل العتق عنه مع ان الواقع
عدم ملكه له قبل العتق وذلك العدم حكم الواقعات والواقع من عدم او وجود
في الزمن الماضي يستحيل رفعه فكيف يرتفع عدم الملك ويثبت نقيضه وهو الملك
والجواب عنه انه من باب التقدير فيقدر ذلك العدم في حكم المرتفع لا انا
نرفعه بل نعطيه حكم الارتفاع من اجزاء العتق وثبوت الولاء وغير ذلك
وكذلك يقدر ارتفاع عدم ملك الدية في قتل الخطأ قبل الموت بالزمن الفرد
ليصح الارث خاصة وهذه التقادير تسمى في الشريعة وقد مر في كتاب
الامنية في ادراك النية انه لا يخلو باب من ابواب الفقه من التقدير وهذه
الفروع كلها تقتضي الفرق بين قاعدة ارتفاع الواقع وبين قاعدة تقدير ارتفاع
الواقع وان الاول مستحيل مطلقا والثاني ممكن مطلقا الفرق
السابع والخمسون بين قاعدة ما اطل الاسلام وبين قاعدة ما يبطلها اعلم ان (السابع والخمسون)

التداخل والتساقط من الاسباب قد اشرنا الى ان الحكم لا يترتب على السبب الذي حصل
في غيره ولا على السبب الذي سقط بعينه وهذا هو وجه الجمع بين القاعدتين والفرق
بينهما ان التداخل من الاسباب معناه ان يوجد سببان مسببهما واحد فيترتب
عليهما مسبب واحد مع ان كل واحد منهما يقتضي مسببا من ذلك النوع فيقتضي
القياس ان يترتب ذلك النوع مسببان وقد وقع الاول في الشرع في الصور الاتي
انشاء الله في الشرع وهو الاكثر اما التداخل الذي هو اقل فقد وقع في الشرع
في ستة ابواب من الفقه الاول الطهارات كالوضوء والغسل اذا اتفقت
اسبابها المختلفة كالحيض والجنابة او المتماثلة كالجنابتين او الملامستين في الوضوء
فانه يجزي وضوء واحد وغسل واحد ودخل احد السببين في الآخر ولم يظهر اثر
ذلك كالوضوء مع الغسل فان سبب الوضوء الذي هو الملامسة اندرج في الجنابة فلم
يترتب عليه وجوب وضوء واجزاء الغسل الثاني الصلوات كدخول تحية
المسجد مع صلاة الفرض مع تعدد سببيهما فيدخل دخول المسجد الذي هو سبب
التحية في الزوال الذي هو سبب الظهر مثلا فيصير سبب الزوال مقام
سبب الدخول فيكتفى به الثالث الصيام كرمضان مع صيام الاعتكاف
فان الاعتكاف سبب لتوجه الامر بالصوم ورؤية هلال رمضان سبب توجه
الامر بصوم رمضان فيدخل سبب الاعتكاف في سبب رؤية الهلال
فيتداخل الاعتكاف ورؤية الهلال الرابع الكفارات في الايمان على
المشهور في حمل الايمان على التكرار دون الانشاء بخلاف تكرار الطلاق يحمل على
الانشاء حتى يريد التكرار وفي كفارة افساد رمضان اذا كرر الوطي فيه في اليوم
الواحد عندنا على الخلاف وعند ابي حنيفة في اليومين ولو في رمضانين الخامس
الحدود المتماثلة وان اختلفت اسبابها كالقذف وشرب الخمر
اذا لم يتخلل الحد او السرقة مرارا او الشرب مرارا قبل اقامة الحد عليه
وهي من اول الاسباب فالتداخل لا يكررها فهكذا السادس

الاموال كالوطي بالشبهة المتحدة اذا تكرر الوطي فان كل وطئة لو انفردت اوجبت مهرا تاما
من صداق او المثل ولا يجب في ذلك الا صداق واحد وكدية الاطراف مع النفس فانه
اذا قطع اطرافه وسرى ذلك لنفسه اكتفى صاحب الشرع بدية واحدة للنفس مع ان
الواجب قبل السراية نحو عشر ديات بحسب تعدد العضو المجني عليه ومع ذلك
سقط الجميع ولا يلزم الا دية واحدة ويتفرع على هذا انه يدخل القليل مع الكثير
كدية الاصبع مع النفس وحدث الوضوء مع الجنابة والمتأخر مع المتقدم
كالوطئات المتلاحقة مع الوطئة المتقدمة الاولى وموجبات اسباب الوضوء
والغسل مع الموجب الاول والطرفان في الوسط كاندراج الوطئة الاولى
والاخيرة في وطي الشبهة فانها قد توطأ اولا وهي مريضة الجسم عديمة المال ثم
تصح وتزيد بالاعتصام تسمن في جسمها وتذهب مالها وهي توطأ في تلك
الاحوال كلها بشبهة واحدة فانها تجب لها عند الشافعي رضي الله عنه صداق المثل
في اعظم احوالها واعظم احوالها في هذه الصورة الحالة الوسطى فيجب الصداق
باعتبارها وتدخل فيها الحالة الاولى والحالة الاخيرة فيندرج الطرفان في الوسط
وهذا المثال انما هو على مذهب الشافعي رحمه الله واما على مذهب مالك رضي الله
عنه فانما تعتبر الوطئة الاولى كيف كانت وكيف صادفت ويندرج ما بعدها
فيها فلو عكس من باب اندراج المتأخر في المتقدم لا من باب اندراج الطرفين
في الوسط واما القسم الذي هو اكثر في الشرع وهو عدم التداخل
مع تماثل الاسباب فكالاتلافات يجب بها ضمانات لا تتداخل وكالطلاق يتعدد
بتعدد اثرها ولا يتداخل بل يقتضي كل طلاق مع العصمة طلقة الا ان ينوي
التأكيد او الخبر عن الاولى والزوال فانها توجب ظهرا ولذلك بقية اوقات
الصلوات واسبابها وكالنذر يتعدد بتعدد منذورها ولا يتداخل وكالوصية بلفظ
واحد ولشخص واحد فانه يتعدد الموصى به على الخلاف وكالمستأجر على واحد
او على عمل واحد ومختلف فانه يجب تعدد الغير والمؤاجرة وكالمستأجر

منه شهرا ثم اسلم منه شهرا ولم يعين فانه يحمل على شهر من تلك او اشترى منه صاعا من
هذه الصبرة ثم اشترى منه صاعا من هذه الصبرة فانه يحمل على صاعين وهو كثير جدا
في الشريعة وهو الاصل ان يترتب على كل سبب مسببه والتداخل على خلاف
الاصل واما تساقط الاسباب فانما يكون عند التعارض وتنافي المسببات بان
يكون احد السببين يقتضي شيئا والاخر يقتضي ضده او نقيضه فيقدم صاحب الشرع
الراجح منهما على المرجوح فيسقط المرجوح او يستويان فيتساقطان معا فهذا
هو ضابط هذا القسم وهو قسمان تارة يقع الاختلاف في جميع الاحكام وتارة في
البعض فاما القسم الاول وهو التنافي في جميع الاحكام فكالردة مع الاسلام
والقتل واللعان مع القرابة الموجبة للميراث فانهما يقتضيان عدم الارث وكالدين
مسقط للزكاة واسبابها توجبها وكالبينتين اذا تعارضتا والاصلين اذا تعارضا
وحبل ملفوف في الثياب فنازع هو والولي في كونه كان حيا حالة الجناية
فالاصل بقاء الحياة والاصل عدم وجوب القصاص والعاشر هما الظاهران كاختلاف
الزوجين في متاع البيت فان اليد للرجل وهي ظاهرة في الملك وكون المدعى من
قماش النساء دون الرجال ظاهر في كونه للمرأة فقد تعارض هذا الظاهر وسوى الشافعي
بينهما بناء على انهما متعاندان وهما ظاهران في الملك ومالك يقول اليد خاصة بالرجل
لانه صاحب المنزل ولذلك اذا كان المتاع يصلح لهما قدم ملك الرجل فيه بناء على اختصاصه
باليد وكالشاهدين يرويان الهلال والسماء مصحية والمصر كبير فقدم مالك ظاهر العدالة
وقدم سحنون ظاهر الحال وكان الظاهر كذبهما لان العدد العظيم مع ارتفاع الموانع
يقتضي ان يراه جمع عظيم فانفرادهما دليل كذبهما فلم يوجب الصوم بشهادتهما
والاصل والظاهر كالمقبرة المنبوشة الاصل عدم النجاسة والظاهر وجودها
بسبب النبش فهذه الاقسام كلها متنافية من جميع الوجوه في مسبباتها
واما التساقط بسبب التنافي من بعض الوجوه وفي بعض الاحكام فكالنكاح مع الملك
اذا عقد على امته فان النكاح يوجب اباحة الوطء والملك يوجب ذلك مع ملك

الرقبة والمنافع فسقط النكاح تغليبا للملك بسبب قوته ويكون الاباحة الحاصلة مضافة
للملك فقط ولا يحصل تداخل فلا يقال هي مضافة لهما معا وكذا اذا اشترى امرأته فان
النكاح السابق يقتضي الاباحة وكذا الشراء اللاحق يقتضي الاباحة مع تعينه اثار
الملك فاسقط الشرع النكاح السابق بالملك اللاحق عكس القسم الاول فان الاول
قدم فيه السابق وهذا قدم فيه اللاحق والفرق ان الملك اقوى من النكاح لاشتماله على
المنفعة الوطء وغيرها فلما كان اقوى قدمه صاحب الشرع سابقا ولاحقا ولو لاحظنا
ان السابق يمنع الحصول في المحل وسبق لم يدفع الشراء اثر الزوجية ويعتبر زوجته
وبطل البيع لكن الشرع ما ذكرته لك ومن ذلك علم الحاكم مع البينة اذا شهدت
بما علمه فان الحكم مضاف للبينة دون علمه عند مالك والقضاء بالعلم ساقط
حذرا من قضاة السوء سدا للذريعة الفساد على الحكام بالتهم وعلى الناس بالقضاء عليهم
بالباطل وعند الشافعي رضي الله عنه يحكم بعلمه مقدم على البينة لان البينة لا تفيد الا الظن والعلم
اولى من الظن ويحتمل مذهبه انه يجمع بينهما ويجعل الحكم مضافا اليهما لعدم التنافي
بينهما ومن ذلك من وجد في جهة سببان للموروث بالفرض في الملة المجوسية
فانه يرث باقواهما ويسقط الاخر مع ان كليهما يقتضي الارث فالاول احكام
فاذا تزوج امه فولدت ولدا فهو ابنه وهو اخوه لامه فانه يرث بالبنوة ويسقط
الاخوة اما ان كان بسبب الفرض والتعصيب فانه يرث بهما كالزوج ابن عم
ياخذ النصف بالزوجية والنصف الاخر بكونه ابن عم فهذه مثل ومسائل
توجب الفرق بين قاعدة تداخل الاسباب وتساقطها عند اختلاف التداخل
والتساقط الفرق الثامن والخمسون بين قاعدة المقاصد وقاعدة الوسائل

الثامن والخمسون

وربما عبر عن الوسائل بالذرائع وهو اصطلاح اصحابنا وهذا اللفظ المشهور
في مذهبنا ولذلك يقولون سد الذرائع ومعناه حسم مادة وسائل الفساد
دفعا لها فمتى كان الفعل السالم عن المفسدة وسيلة للمفسدة منع مالك من ذلك
الفعل في كثير من الصور وليست سد الذرائع من خواص مذهب مالك رحمه الله

كما يوهمه كثير من المالكية بل الذرائع ثلاثة اقسام قسم اجمعت الامة على سده ومنعه وحسمه
كحفر الابار في طرق المسلمين فانه وسيلة الى هلاكهم فيها وكذلك القاء السم في اطعمتهم
وسب الاصنام عند من يعلم من حاله انه يسب الله تعالى عند سبها وقسم اجمعت
الامة على عدم منعه وانه ذريعة لا تسد ووسيلة لا تحسم كالمنع من زراعة العنب خشية
الخمر فانه لم يقل به احد وكالمنع من المجاورة في البيوت خشية الزنا وقسم
اختلف فيه العلماء هل يسد ام لا كبيوع الآجال عندنا كمن باع سلعة بعشرة الى شهر
ثم اشتراها بخمسة قبل الشهر فمالك يقول انه اخرج من يده خمسة الآن واخذ عشرة
اخر الشهر فهذه وسيلة لسلف خمسة بعشرة الى اجل توسلا باظهار صورة البيع لذلك والشافعي
رحمه الله ينظر الى صورة البيع ويحمل الامر على ظاهره فيجوز ذلك وهذه البيوع يقال
انها تصل الى الف مسئلة اختص بها مالك رحمه الله وخالفه فيها الشافعي وكذلك اختلف
في النظر الى النساء هل يحرم لانه يودي الى الزنا ام لا يحرم والحكم بالعلم هل يحرم لانه
وسيلة للقضاء بالباطل من القضاة السوء ام لا يحرم وكذلك اختلف في تضمين الصناع
لانهم يوثرون في السلع بصنعتهم فتتغير السلع فلا يعرفها ربها اذا بيعت
فيضمنون سدا للذريعة او لا يضمنون لانهم اجراء واصل الاجارة على الامانة
قولان وكذلك تضمين حملة الطعام لئلا تمتد ايديهم اليه وهو كثير في المسائل فنحن
قلنا بسد هذه الذرائع ولم يقل بها الشافعي فليس سد الذرائع خاصا بمالك رحمه الله
بل قال بها هو اكثر من غيره واصل سدها مجمع عليه تنبيه
اعلم ان الذريعة كما يجب سدها يجب فتحها وتكره وتندب وتباح فان الذريعة
هي الوسيلة فكما ان وسيلة المحرم محرمة فوسيلة الواجب واجبة كالسعي للجمعة والحج
وموارد الاحكام على قسمين مقاصد وهي المتضمنة للمصالح والمفاسد في انفسها
ووسائل وهي الطرق المفضية اليها وحكمها حكم ما افضت اليه من تحريم او تحليل
غير انها اخفض رتبة من المقاصد في حكمها والوسيلة الى افضل المقاصد افضل
الوسائل والى اقبح المقاصد اقبح الوسائل والى ما يتوسط متوسطة ومما يدل على

حسن الوسائل الحسنة قوله تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في
سبيل الله ولا يطاون موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلا الا كتب لهم به
عمل صالح فاثابهم على الظماء والنصب وان لم يكونا من فعلهم بسبب انهما حصلا لهم
بسبب التوسل الى الجهاد الذي هو وسيلة لاعزاز الدين وصون المسلمين فيكون
الاستعداد وسيلة الوسيلة تنبيه القاعدة انه كلما سقط اعتبار المقصد
سقط اعتبار الوسيلة فانها تبع له في الحكم وقد خولفت هذه القاعدة في الحج في امرار
الموسى على راس من لا شعر له مع انه وسيلة الى ازالة الشعر فيحتاج الى دليل
يدل على انه مقصود في نفسه والا فهو مشكل على القاعدة تنبيه
قد تكون وسيلة المحرم غير محرمة اذا افضت الى مصلحة راجحة كالتوسل الى فداء الاسارى
بدفع المال للكفار الذي هو محرم عليهم الانتفاع به بناء على انهم مخاطبون بفروع الشريعة
عندنا وكدفع مال لرجل ياكله حراما حتى لا يزني بامراة اذا عجز عن دفعه عنها الا بذلك وكدفع
المال للمحارب حتى لا يقع القتال بينه وبين صاحب المال عند مالك رحمه الله ولكنه اشترط
فيه ان يكون يسيرا فهذه الصور كلها الدفع وسيلة المعصية باكل المال ومع ذلك
هو مامور به لرجحان ما يحصل من المصلحة على هذه المفسدة تنبيه
ينفرع على هذا الفرق فرق اخر وهو الفرق بين كون المعاصي اسباب الرخص وبين
قاعدة مقارنة المعاصي لاسباب الرخص فان الاسباب من جملة الوسائل وقد التبس
ههنا على كثير من الفقهاء فاما المعاصي فلا تكون اسباب الرخص ولذلك العاصي
بسفره لا يقصر ولا يفطر لان سبب هذين السفر وهو في هذه الصورة معصية
فلا يناسب الرخصة لان ترتيب الرخص على المعصية سعي في تكثير تلك المعصية
بالتوسعة على المكلف بسببها واما مقارنة المعاصي لاسباب الرخص فلا تمنع
اجماعا كما يجوز لافسق الناس واعصاهم التيمم اذا عدم الماء وهو رخصة وكذلك
الفطر اذا اضر به الصوم والجلوس اذا اضر به القيام في الصلاة ويقارض ويساقي ونحو ذلك
من الرخص ولا تمنع المعاصي من ذلك لان اسباب هذه الامور غير معصية بل هي عجزه عن الصوم

ونحوه والعجز ليس معصية فالمعصية هنا مقارنة للسبب لا سبب وبهذا الفرق يبطل
قول من قال ان العاصي بسفره لا يأكل الميتة اذا اضطر اليها لان سببه اعني خوفه على نفسه
لا بسفره فالمعصية مقارنة لسبب الرخصة لا انها هي السبب ويلزم هذا القائل ان لا يبيح
للعاصي جميع ما تقدم ذكره وهو خلاف الاجماع فتأمل هذا الفرق فهو جلي حسن في الفقه ويلزم
هذا القائل ان السفر هو سبب عدم الطعام المباح حتى احتاج لاكل الميتة
او خرج ليسرق فانكسرت رجله ان لا يمسح على الخفين ولا يفطر اذا خاف من الصوم
الهلاك من الكسر ولا يتيمم اذا عجز عن استعمال الماء حتى يتوب فان الاول فلم يقل
انه على معصيته لا يصلي لعدم الطهارة ويبطل عليه امور ليس من الاحكام لا
قائل بها فتأمل ذلك الفرق التاسع والخمسون بين قاعدة عدم علة الاذن والتحريم
وبين عدم علة غيرهما اعلم ان عدم كل واحدة من هاتين العلتين علة للحكم الاخر بخلاف
غيرهما من العلل فعدم علة الاذن علة التحريم وعدم علة التحريم علة الاذن واما علة
عدم الوجوب لا يلزم منه شيء فقد يكون غير الواجب محرما وقد يكون مباحا او مندوبا
او مكروها وكذلك عدم علة الندب او الكراهة قد يكون الفعل بعد ذلك واجبا
او محرما او مباحا اما متى عدمت علة الاذن تعين التحريم ومتى عدمت علة التحريم
تعين الاذن ويتضح ذلك بذكر ثلاث مسائل المسألة الاولى علة النجاسة الاستقذار
فمتى كانت العين ليست مستقذرة في علم الله تعالى في تلك العين عدم النجاسة وان
يكون طاهرة فعلة الطهارة عدم علة النجاسة فهذا اوضح من هذا المقام الا ان الحدث
معارض من وجه على اخرى تعارضنا قاعدة عدم العلة فيه فان الحمل ليس مستقذرا
وانما قضي بنجاسته لانه مطلوب الابعاد من القول بنجاسته الى ابعاده فانه قضي
الى المطلوب فنجاسته مطلوبة فيكون نجسه فهذه علة اخرى غير الاستقذار
اوجبت عند عدمه مقامه والا فالحكم ما ذكر عند عدم المعارض واكثر
الفقهاء يمكنه ان يعلل النجاسة واذا سالته عن علة الطهارة لانها هي عدم علة
النجاسة واذا اسئل افاضل الفقهاء عن النجاسة الى الاحكام الخمسة يرجع في علتها

عليهم ذلك حتى رايت لبعض الاكابر ان الطهارة عبارة عن استعمال الماء الطهور في العين
التي يقضى عليها بالطهارة وهذا ليس بصحيح فان بطون الجبال وتلال الرمال
وبطون الارض طاهرة مع عدم استعمال الماء فيها فالنجاسة ترجع الى التحريم الملابسة
في الصلوات والاغذية لاجل الاستقذار او التوسل للابعاد فقولي لاجل الاستقذار
احترازا من السموم فانها محرم ملابستها في الاغذية وكذلك الاغذية والاشربة
الموجبة للاسقام والامراض محرم ملابستها في الاغذية وليست نجسة وقولي
او التوسل للابعاد احترازا من الخمر حتى يندرج في الحد ولو اقتصرت على قولي تحريم
ملابستها في الصلوات لتكرر فالمراد بذكر الاغذية زيادة البيان والطهارة
عبارة عن اباحة الملابسة في الصلوات وبهذا التفسير تندرج بطون الجبال
وسائر الاعيان فطهارة النجاسة ترجع للتحريم والطهارة ترجع للاباحة وان عدم علة
النجس علة الطهارة وان عدم علة التحريم علة الاباحة المسألة الثانية
تحريم الخمر معلل بالاسكار فمتى زال الاسكار زال التحريم وثبت الاذن وجاز
اكلها وشربها وعلة اباحة شرب العصير مسالمته للعقل وسلامته عن المفسدة
فعدم هذه المسالمة والسلامة علة التحريم فظهر ايضا في هذه ان عدم علة التحريم علة
الاذن وعلة التحريم المسألة الثالثة الحدث له معنيان احدهما الاسباب الموجبة
للوضوء وكذلك يقال احدث اذا خرج منه خارج وثانيهما المنع المترتب على
هذا السبب وهو المراد بقول العلماء ينوي رفع الحدث يعني اي ينوي ارتفاع المنع
المترتب على ذلك السبب المتقدم ولا يمكن ان ينوي رفع الحدث الا هذا فان تلك
الاسباب الموجبة للوضوء يستحيل رفعها لانها صارت واقعة داخلة في الوجود
ولا يمكن ايضا ان يقول انه يرفع تلك الاعيان المستقذرة من جعلها موجبة بل
الذي ينوي رفعه هو المنع المترتب على تلك الاسباب والمنع وان كان ايضا وقع
وصار من جملة الواقعات والواقعات يستحيل رفعها غير ان المقصود برفعه
منع استمراره فان عقد النكاح يقطع استمرار منع الوطء الاجنبية كذلك هنا

الثامن والخمسون

يعني

واكثر الفقهاء لا يعرف معنى الحدث ايضا وهو يرجع الى التحريم ملابسة الصلوة حتى يتطهر
واذا كان الحدث عبارة عن التحريم فاذا تطهر الانسان وصار يباح له الاقدام على
العبادة فالاباحة في هذه الحالة مضافة الى عدم سبب يقتضي وجوب استعمال
الماء في الطهارة فعلى هذه الاباحة عدم علة التحريم التي هي علة الحدث الذي هو المنع فذلك
الخارج مثلا هو علة التحريم وعدمه علة الاباحة بعد التطهر واستعمال الماء سبب
ارتفاع ذلك المنع وحصول هذه الاباحة تحصل ايضا في هذا المثال ان علة
الاباحة عدم علة التحريم وعدم سبب الاباحة علة التحريم فتامل ذلك فان قلت
لم لا يكون الوضوء مثلا هو سبب الاباحة وعدمه علة التحريم ولا حاجة الى اعتبار
تلك الفضلات المستقذرة وغيرها من الملامسة ونحوها قلت لانه لا يكون الوضوء
موجب الاباحة في الاقدام على الصلوات وما هو مشروط فيه الوضوء ونقول على هذا
التقدير الطهارة سبب الاباحة المستمرة حتى يطرأ الحدث والحدث سبب
المنع المستمر حتى يطرأ الطهارة ويحصل المقصود فان عدم الطهارة بالكلية سبب المنع
وعدم الحدث بالكلية سبب الاباحة فان قلت فمن لم يحدث قط يلزم منه
انه يباح له الصلاة وان لم يتطهر لان سبب الاباحة موجود في حقه وهو عدم
الحدث قلت التزمه مع انه فرض محال فان الانسان لا بد له من ان يخرج منه
فضلات غذائه بعد الولادة وعند الولادة فاذا فرض وقوع هذا المحال وهو عدم
خروج شيء منه البتة لا مانع لي من التزام الاباحة في حقه لا نص ولا اجماع ولا قياس
وكذلك القول في الجنابة والحيض والنفاس هي سبب المنع المستمر حتى يطرأ الطهارة
والطهارة سبب الاباحة المستمرة حتى يطرأ هذه الاحداث وعدم هذه الاحداث
سبب الاباحة من هذا الوجه فلولا اشتراط صاحب الشرع الوضوء لاجل الصلوة
لمن عدمت في حقه هذه الاحداث الجائز وصح لنا تسمية الحدث الاكبر والاصغر
والطهارة الكبرى والصغرى ان عدم سبب الاباحة سبب المنع وعدم سبب
المنع سبب الاباحة اطردت القاعدة وهذا خلاف سبب الوجوب وعكسه يأتي

سبب وجوب اراقة دم المرتد ردته فاذا فقدت الردة كان دمه حراما وسبب
وجوب النفقة الزوجية او القرابة واذا عدم ذلك لا يحرم النفع بل يندب اليها
في الاجانب وسبب وجوب القراءة في الصلاة حضور محلها الذي هو القيام
فاذا ارتفع او فقد وعدم القيام حرمت القراءة فلما كان عدم سبب الوجوب لا يستلزم
حكما معينا فارق بذلك ما تقدم من علة الاباحة والمنع فهذا هو الفرق بين هاتين
القاعدتين الفرق الستون بين قاعدة اثبات النقيض في المفهوم وبين
قاعدة اثبات الضد فقد اعلم ان مفهوم المخالفة يقتضي ان حكم المنطوق غير ثابت
لمحل المسكوت عنه والقضاء بان حكم المسكوت مخالف اثبات ضد الحكم المنطوق
به او اثبات نقيضه والثاني هو الحق بان يقتصر على عدم الحكم الثابت للمنطوق ولا يتعرض
لاثبات حكم المسكوت البتة فهو ينقسم الى عشرة اقسام كلها مستعملة مع النقيض
فقط مفهوم العلة نحو ما اسكر فهو حرام مفهومه ما لم يسكر ليس فليس بحرام
ومفهوم الصفة في الغنم السائمة الزكاة مفهومه ما ليس بسائمة لا زكاة فيه ومفهوم
الشرط من تطهر صحت صلاته مفهومه من لم يتطهر لم تصح صلاته ومفهوم المانع
لا تسقط الزكاة الا الدين مفهومه ان من لا دين عليه لا تسقط الزكاة عنه ومفهوم
الزمان سافرت يوم الجمعة مفهومه انه لم يسافر يوم الخميس ومفهوم المكان
جلست امامك مفهومه انه لم اجلس عن يمينك ومفهوم الغاية اتموا الصيام الى
الليل مفهومه لا يجب بعد الليل ومفهوم الحصر انما الماء من الماء مفهومه انه
لا يجب من غير الماء ومفهوم الاستثناء قام القوم الا زيدا مفهومه ان زيدا لم يقم
ومفهوم اللقب وهو تعليق الحكم على اسماء الذوات نحو في الغنم الزكاة مفهومه
لا يجب في غير الغنم عند من قال بهذا المفهوم وهو اضعفها فهذه المفهومات
جميعها انما فيها نقيض حكم المنطوق للمسكوت وحصل فيها معنى المفهوم
فظهر ان مفهوم المخالفة اثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت وان هذا
هو قاعدته وليس قاعدة اثبات الضد ويظهر التفاوت بينهما في قول القائل ان زيد

الستون

من اصحابنا من استدل على وجوب صلاة الجنازة بقوله تعالى في حق المنافقين
ولا تصل على احد منهم مات ابدا ان مفهومه يقتضي وجوب الصلاة على المؤمنين
وليس الامر كذلك بل مفهومه عدم تحريم الصلاة على المؤمنين وعدم التحريم صادق
مع الوجوب والندب والكراهة والاباحة فلا يستلزم الوجوب لان الاعم من الشيء
لا يستلزمه فلا يلزم الوجوب في هذه الصورة فكذلك يكون دابك ابدا في مفهوم
المخالفة اثبات النقيض فقط ولا تتعرض للضد البتة فاتضح لك الفرق بين القاعدتين

الفرق الحادي والستون بين قاعدة مفهوم اللقب وبين قاعدة غيره من المفهومات
فان قاعدة مفهوم اللقب لم يقل بها الا الدقاق وقاعدة مفهوم غير اللقب قال بها جمع
كثير كمالك والشافعي وغيرهما وسر الفرق بينهما ان مفهوم اللقب اصله كما قال
التبريزي تعليق الحكم على اسماء الاعلام لانها الاصل في قولنا لقب واما اسماء الاجناس
نحو الغنم والبقر ونحوهما لا يقال لها لقب فالاصل حينئذ انما هو الاعلام
والحق بها اهل الاصول اسماء الاجناس وعلى التقديرين فالفرق ان العلم
نحو قولنا اكرم زيدا او اسم الجنس نحو زك عن الغنم لا اشعار فيه بالعلية
لعدم المناسبة في هذين القسمين ومفهوم الصفة ونحوه فيه رائحة التعليل فان الشروط
اللغوية ايضا اسباب فمتى جعل الشيء شرطا اشعر ذلك بسببية ذلك الشرط
عند النطق عليه اذ من شأن ذلك ان لا يكون كذلك فيكون جعله شرطا عبثا واذا كانت
هذه الاشياء تشعر بالتعليل عند التكلم بها والقاعدة ان عدم العلة علة لعدم
المعلول فيلزم في صورة المسكوت عنه عدم الحكم لعدم علة الثبوت فيه اما
الاعلام والاجناس فلا اشعار فيها بالعلية فلا جرم لا يكون عدمها في صورة
المسكوت عليه يقتضي شيئا لانه ليس عدم علة فلا يلزم عدم الحكم في صورة المسكوت
عنه فهذا هو سبب ضعفه وقلة القائلين به وينبغي لك ان تنظر في فروع ما جاء فيه
مما لم يقل به ونقع فيه عند الاستدلال وما يتعين قال صاحب المهذب
من الشافعية التيمم بغير التراب لا يجوز لقوله عليه السلام جعلت لي الارض مسجدا

وتربتها طهورا ومفهوم قوله وتربتها طهورا ان غير التراب لا يجوز التيمم به واستدلاله
بذلك على مالك لا يصح لانه مفهوم لقب ليس حجة عنده ولا عند مالك لان التراب اسم
جنس فهذا استدلال بما ليس بحجة عنده ولا عند خصمه وكذلك استدل على ابي حنيفة
بان الخل لا يزيل النجاسة بقوله عليه السلام حتيه ثم اقرصيه بالماء فمفهوم قوله عليه السلام
بالماء يقتضي انه لا يجوز ان يغسل بغيره من الخل وغيره وهذا الاستدلال مستقيم
فان الماء اسم جنس فمفهومه مفهوم لقب ليس حجة عنده ولا عند ابي حنيفة بل
ابو حنيفة لم يقل بالمفهوم مطلقا فضلا عن مفهوم اللقب فاستدلاله على ابي حنيفة
العجب من استدلاله عليه على مالك بسبب ان مالكا قال بالمفهوم من حيث الجملة اما ابو
حنيفة فلا فهذا هو الفرق بين القاعدتين والتنبيه عليه بالمثل

الفرق الثاني والستون بين قاعدة المفهوم اذا خرج مخرج الغالب وبين ما اذا لم يخرج مخرج
الغالب فانه اذا لم يخرج مخرج الغالب كان حجة عند القائلين بالمفهوم واذا خرج
مخرج الغالب لا يكون حجة اجماعا وضابطه ان يكون الوصف الذي وقع به التقييد
غالبا على تلك الحقيقة وموجودا معها في اكثر صورها فاذا لم يكن موجودا معها
في اكثر صورها فهو المفهوم الذي هو حجة وسر الفرق بينهما ان الوصف اذا
كان غالبا على الحقيقة تصير بينه وبينها لزوم في الذهن فاذا استحضر المتكلم
الحقيقة ليحكم عليها حضر معها ذلك الوصف الغالب لانه من لوازمها فاذا
حضر في ذهنه نطق به لانه حاضر في ذهنه فعبر عن جميع ما وجد في ذهنه
لا انه قصد بالنطق به نفي الحكم عن صورة عدمه بل الحال يقتضي النطق به اما اذا لم
يكن غالبا على الحقيقة لا يلزمها في الذهن فلا يلزم من استحضار الحقيقة الحكم عليها
حضوره فيكون المتكلم حينئذ له غرض في النطق به واحضاره مع الحقيقة ولم
يكن مضطرا الى ذلك بسبب الحضور في الذهن واذا كان له غرض فيه
وسلب الحكم عن المسكوت عنه يصلح ان يكون غرضا فيحمله عليه حتى يصرح
بخلافه لانه المتبادر للذهن من التقييد فهذا هو الفرق بين القاعدتين

وشرط انعقاد الاجماع على عدم اعتباره وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يورد
على هذا سؤالا فيقول الوصف الغالب اولى ان يكون حجة مما ليس بغالب وما انعقد
عليه الاجماع يقتضي الحال فيه العكس بسبب ان الوصف اذا خرج مخرج الغالب
وكانت العادة شاهدة بثبوت ذلك الوصف لتلك الحقيقة يكون المتكلم مستغنيا
عن ذكره للسامع بسبب ان العادة كافية في افهام السامع ذلك فلو احتيج
ثبوت ذلك الوصف لكان ذلك تحصيلا للحاصل اما اذا لم يكن غالبا فانه لا يدل
على ثبوته لتلك الحقيقة من جهة العادة فيتعين ان المتكلم اتى به لعدم دلالة العادة
على ثبوته لتلك الحقيقة فهو حينئذ مفيد له فائدة جليلة وغير معتمد في الوصف
الغالب الذي دلت عليه العادة واذا كان في الغالب غير معتمد فاستغنى عن ثبوته
للحقيقة فيتعين انه انما نطق به لقصد اخر غير الاخبار عن ثبوته للحقيقة وهو سلب الحكم
عن المسكوت عنه وهذا الغرض لا يتعين اذا لم يكن غالبا لانه غرض حينئذ يكون الاخبار
عن ثبوته للحقيقة لا سلب الحكم عن المسكوت عنه فظهر ان الوصف الغالب على الحقيقة
اولى ان يكون حجة وهو سؤال حسن متجه غير انه عارضه فيه ما تقدم من تقرير
كونه حجة وهو انه اضطر للنطق به لاجل غير الغالب واورد ذلك بان مسائل
توضح لك القاعدتين والفرق بينهما المسئلة الاولى قوله عليه السلام في الغنم السائمة
الزكاة او من لواعي الغنم السائمة استدل به الشافعية على عدم وجوب الزكاة
في المعلوفة ولا دليل فيه لوجهين الاول انه خرج مخرج الغالب فيكون من المفهوم الذي
ليس بحجة اجماعا لان السوم يغلب على الغنم في اقطار الدنيا لا سيما في الحجاز
لعزة العلف هنالك والاستدلال بما ليس بحجة اجماعا لا يستقيم الثاني ان هذا
مفهوم وان سلم انه حجة فهو معارض بالمنطوق وهو قوله عليه السلام في كل اربعين شاة
شاة فهذا الاستدلال باطل المسئلة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت نفسها
بغير اذن وليها فنكاحها باطل مفهومه انه اذا اذن لها وليها صح نكاحها وهذا المفهوم
ملغى اتفاقا لان الغالب انها انما تنكح نفسها في مجرى العادة اذا لم ياذن وليها بغير الكفؤ

بل غير عالم فصار عدم اذن الولي غالبا في العادة على من يحجر على نفسها فالمفهوم فيه
مما هو غالب فلا يكون حجة المسئلة الثالثة قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق مفهومه انهم اذا لم يخشوا الاملاق لا يحرم عليهم القتل وهو مفهوم ملغى اجماعا
بسبب انه قد غلب في العادة ان الانسان لا يقتل ولده الا لضرورة وامر قاهر
لان حبه الابوي مانع من قتله فصار القتل خشية الاملاق يعد له بوصف هو
كان الغالب عليهم في القتل ذلك الوقت فكانوا لا يقتلون الا خوف الفقر او الفضيحة
في البنات وهو الوأد الذي صرح به الكتاب العزيز في قوله تعالى واذا الموءودة
سئلت والوأد الثقل فانهم كانوا يدفنونهن احياء فيمتن من غم التراب وثقله
ومنه قوله تعالى ولا يؤوده حفظهما اي لا يثقله وعلى هذا القانون اعتبر المفهوم الغالب

الثالث والستون

عشر الفرق الثالث والستون بين قاعدة حصر المبتدا في خبره وهو معرفة
او ظرف او مجرور وبين قاعدة حصر المبتدا في خبره ومعنى اعلم ان المبتدا يجب
انحصاره في خبره مطلقا كان نكرة او معرفة بسبب ان خبر المبتدا لا يجوز ان يكون اخص
بل مساويا او اعم فالمساوي نحو الانسان ناطق والاعم نحو الانسان حيوان او العشرة
عدد او زوج هذا شان الخبر ولو قلت الحيوان انسان او العدد عشرة لم يصح والمبتدا
لهذا يجب ان يكون مساويا ان كان الخبر مساويا او اخص ان كان الخبر اعم واذا
وجب للمبتدا ان يكون مساويا او اخص في جميع الصور كان الحصر
لازما في جميع الصور لان المساوي منحصر في مساويه والاخص منحصر في الاعم
فالانسان كما هو منحصر في الناطق ~~منحصر في الاعم فالانسان كما هو منحصر في الناطق~~
منحصر في الحيوان فلا يوجد في غيره فهذا برهان عقلي قطعي في وجوب انحصار
المبتدا في خبره ومع ذلك فقد فرق العلماء بين قولنا زيد قائم لم يجعلوه للحصر
وبين قولنا زيد القائم فجعلوه للحصر وليس يصح من العلماء مخالفة الدليل القاطع في المبتدا
اذا كان خبره نكرة والجواب عن هذا السؤال ان الحصر حصران حصر بمعنى
النفس فقط وحصر بمعنى نفي النقيض والضد والخلاف وما عدا ذلك الوصف عن

الاطلاق فهذا الحصر الثاني هو الذي نفاه العلماء عن الخبر اذا كان بلام واما الحصر الاول
فلم ينف صواله وبيان ذلك انك اذا قلت زيد قائم فزيد منحصر في مفهوم قائم
لا يخرج عنه الى نقيضه لكن قولنا قائم مطلق في القيام فهو موجبة جزئية في وقت واحد
ونقيضه انما هو السالبة الدائمة وهو ان لا يكون زيد قائما دائما لا في الماضي ولا في الحال
ولا الاستقبال ومعلوم ان هذا النقيض منتف اذا صدق قولنا زيد قائم في وقت
وكذلك جميع الاخبار التي هي نكرات فالحصر ثابت بحسب النقيض لا بحسب غيره واذا صدق
مفهوم الحصر باعتبار النقيض صدق الحصر ولم يخالف الدليل العقلي ولا يلزم من عدم
الاتصاف بالنقيض عدم الاتصاف بالخلاف لجواز ان يكون مع كونه قائما جالسا في وقت
اخر ونحوه من الاضداد وخلافها وعامرا في جميع الاوقات وكذلك كل وصف
هو خلاف لا ضد يجمع ذلك بحو ثبوته واما النقيض فلا اتصاف البتة فالحصر
باعتباره لا باعتبار غيره هذا في الثلاث واما غير الثلث فاذا رأيته سبع مسائل
توضحه وبين الفرق المسئلة الاولى قوله عليه السلام في الصلاة تحريمها التكبير وتحليلها
التسليم اسند له العلماء على انحصار سبب تحريمها في التكبير وسبب تحليلها في
التسليم فلا يدخل في حرمات الصلاة الا بالتكبير ولا يخرج من حرماتها الى حلها الا
بالتسليم فهذا الحصر معرفة بالالف واللام اقتضى الحصر في التكبير دون نقيضه الذي
هو عدم التكبير وضده الذي هو الهزل والنوم والجنون واللعب وخلافه الذي
هو الخشوع والتعظيم فاي شيء فعل من هذه الاضداد او الخلافات ولم يفعل التكبير
لم يدخل في حرمات الصلاة وكذلك تحليلها التسليم يقتضي الحصر في التسليم دون نقيضه
الذي هو عدم التسليم وضده الذي هو النوم والاغماء وخلافه الذي هو الحدث وغير
ذلك والتعظيم والاجلال وغيرهما فلا يخرج الى حل الصلاة من حرماتها الا بالسلام
فقط ونعني بالحرمات تحريم الكلام والاكل والشرب وغير ذلك مما يحرم في الصلاة
ونعني بحلها اباحة جميع ما حرم بالصلاة فان قلت فهو يخرج من الصلاة بالضد
الذي هو النوم والجنون والاغماء وبالخلاف الذي هو الحدث ونعني بالضد مثل ...

اجماعا معه وبالخلاف مالك اجماعا معه قلت ليس مرادنا بالخروج الى
حل الصلاة وحرماتها بطلان الصلاة كيف كان انما مرادنا بذلك الخروج على وجه
الاباحة الشرعية والخروج عن العهدة فمن اراد ان يخرج على هذا الوجه فلا سبيل له
الا بالسلام المشروع والخروج على غير هذا الوجه ليس مرادنا فان قلت
فالسلام اذا وقع في اثناء الصلاة خرج من حرماتها ومع ذلك فلا اباحة ولا براءة ذمة
قلت انما خرج السلام من حرمات الصلاة في اثنائها لانه كلام ليس بمشروع كما لو
تكلم في اثناء صلوته فهو كسبق الحدث وغيره من المبطلات فاخراجه في اثناء الصلاة
ليس من باب اخراجه في اخر الصلاة والحصر انما تعرض لصاحب الشرع من الوجه
الثاني دون الاول فاندفع السؤال وهذا الجواب على مذهب الشافعي من اصحابنا
فانه يرى ان السلام على وجه السهو لا يبطل الصلاة ولا يحتاج في الرجوع الى التكبير
وهو مذهب الشافعي فجعل السلام في اثناء الصلاة كالكلام في اثناء الصلاة والكلام
على وجه السهو في الصلاة لا يبطلها فكذلك السلام سهوا وهذا هو الذي يتجه
من جهة النظر لما في الحديث انما المراد به السلام الذي وقع في اخر الصلاة
اما سهو السلام وغيره في اثناء الصلاة فلم يرد ولم يعلم من قوله عليه السلام مفتاح الصلاة
الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم الا التكبير الاول المشروع سببا
للدخول في الصلاة والسلام الذي في اخرها المشروع سببا في الخروج منها
لا سيما ولفظ السلام خبر معناه الدعاء بالسلامة والدعاء لا يقدح في الصلوة
لا سهوا ولا عمدا فالقول بكونه اذا وقع في اثناء الصلاة محوجا للتكبير الاحرام
للدخول في الصلاة وانه يخرج منها مبطلا مستشكل فان قلت النية المعتبرة
تقتضي رفع الصلاة ورفض الصلاة يقتضي ابطالها فلذلك احوج للتكبير ولان حقيقته
مبطل للصلاة اجماعا اذا وقع في اخرها فيكون كذلك الغير فعند صون بالقياس
او يقول الالف واللام فيه للعموم فيشمل صورة النزاع قلت السلام قد يقع
مع نية الخروج من الصلاة وقد لا يقع فان المذهب على قولين في اشتراط النية فيه

قال لم يكن معه شيء فلا كلام وان وجد فليست رفضاً لان الرفض هو قصد ابطال
الصلاة ولم يقصد ابطالها انما اعتقد ان صلاته كملت فاتى بنية الخروج من الصلاة وهذا
ليس رفضاً على ان السلام وكونه يخرج من الصلاة غير معقول المعنى ولا تناسب
لفظ هو دعاء الخروج من الصلاة وانما ناسبها في ذلك ما ينافيها والدعاء لا ينافي
الصلاة واذا لم يكن معقول المعنى امتنع القياس لان القياس بلا جامع لا يصح فان
قلت اعتبر قياس الشبه لا قياس المعنى قلت قياس الشبه ضعيف
وقد منع القاضي شيخ الاصوليين انه حجة سلمنا صحته لكن العروض في اثناء الصلاة
معارض بالمقتضي كان الصلاة الذي يقتضي المداومة عليها وفي اخر الصلاة هو
سالم عن هذا المعارض فافترقا واما التمسك بالعموم فالجواب عنه ان قرينة السياق
ان اللام ههنا يدل على ان اللام ههنا انما اريد بها حقيقة الجنس الذي هو العدد
المستغرق لا ان العموم لا يقترن معه من الظهور المتلي باللام انما يريد به العهد المعارف
للاول فقط وكذلك التسليم لا يدخل منه الا ما لمعارف الاول فقط والذي في
اثناء الصلاة منه لا يدخل به في حرمات الصلوة فلذلك يحمل السلام على المعارف لاخر
الصلاة لسوابقه بنيته ذكر ما قرن معه ولانه المتبادر للذهن ولو كان السلام في اثناء
الصلاة يخرج المسلم ويخرج من حرمات الصلاة لبطل ما مضى من الصلوة واستدت
من اولها ولم يقل به مالك في السهو السنة فلم لم تعد الصلاة من اولها دل على ان المصلي
في حرمات الصلوة ولخلافا احد مشهور مذهب مالك في ان السلام سهواً لا يخرج
المسلم الا مستقبلا واحد المسبحة مذهب الشافعي رضي الله عنهم اجمعين المسألة الثانية
قوله عليه السلام ذكاة الجنين ذكاة امه يقتضي حصر ذكاة الجنين في ذكاة فلا يحتاج لذكاة
اخرى ومعنى الكلام ان ذكاة الجنين هي عين ذكاة امه فان قلت ذكاة الجنين
هي الذبح الخاص في حلقه هذا هو الحقيقة اللغوية فجعل هذه الذكاة عين ذكاة امه
انما يصدق حسبما على سبيل المجاز فقولنا ابو يوسف وابو حنيفة والاصل عدم المجاز
وهو خلاف الظاهر قلت يتعين ان هذا اللفظ وضع لمعنى اعتبار ذكاة الجنين

هي عين ذكاة امه قلت سؤال حسن والجواب عنه يحتاج الى جودة نظر في تتمة بسبب
النطق في ما على وهي ان اضافة المصادر مخالفة لاسناد الافعال فالاضافة يكفي فيها
ادنى ملابسة ويكون ذلك حقيقة لغوية كقولنا صوم رمضان وحج البيت فيضيف
الصوم لرمضان والحج للبيت ويكون الاضافة حقيقة ولو اسند الفعل فقلنا صام رمضان
بان يجعل الشهر هو الفاعل او البيت حج لم يصدق ذلك حقيقة ولم يفهم منه سمع السامع
فكذلك ههنا ينبغي ان يفرق بين ذكت الجنين وبين ذكاة الجنين فذكت الجنين
لا يصدق الا اذا قطع منه موضع الذكاة وذكاة الجنين يصدق بادنى ملابسة
واحد طرق الملابسة ان ذكاة امه سببه فمن هذا الوجه صار بينه وبين ذكاة امه
ملابسة فصدق انها ذكاته فيكون على هذا التقدير ذكاة امه عين ذكاته حقيقة
لا مجازا وهذا هو مقتضى لسان العرب فانهم قالوا يكفي في الاضافة ادنى
ملابسة كقول احد حاملي الخشبة للاخر شل طرفك فجعل طرف الخشبة طرفه بسبب
الملابسة وانشدوا اذا كوكب الخرقاء لاح بسحرة فاضاف الكوكب اليها
لانها كانت تقوم لشغلها عند طلوعه واذا ثبت ذلك وجب حمل
الحديث على الحقيقة فصح ما ذكرناه من اضافة الذكاة للجنين وان الحديث يقتضي الحصر واستغناء
الجنين عن الذكاة بسبب ذكاة امه واعلم ان هذا الحديث يروى بالرفع في ذكاة
الثانية وبالنصب فتمسك المالكية والشافعية برواية الرفع على استغناء الجنين عن الذكاة
وتمسك الحنفية برواية النصب على احتياجه للذكاة وانه لا يؤكل بذكاة امه والتقدير
عندهم ذكاة الجنين ان يذكى ذكاة مثل ذكاة امه فحذف المضاف مع [illegible] الكلام
واقيم المضاف اليه مقامه فاعرب كاعرابه وهو الفاعل في حذف المضاف والجواب
عن ما تمسك به الحنفية في هذه الرواية ان ههنا تقديرا اخر وهو ان يكون التقدير
ذكاة الجنين داخلة في ذكاة امه فحذف حرف الجر فانتصب الذكاة على انه مفعول
كقولك دخلت الدار ويكون المحذوف اقل مما قدره الحنفية ويكون في هذا التقدير
جمع بين الروايتين فيكون اولى من التعارض والتنافي بينهما فيرجح بقلة الحذف والجمع

ولا شيء لهم فيه مستند على الرواسي ويكون حجة عليهم المسئلة الثالثة قوله عليه السلام
الشفعة فيما لم يقسم يقتضي حصر الشفعة في الذي هو قابل للقسمة ولم يقسم بعد والخبر
ههنا ليس معرفة بل مجرور وتقدير الخبر الشفعة مستحقة فيما لم يقسم وكذلك قوله عليه السلام
الاعمال بالنيات يقتضي حصر الاعمال المعتبرة في النيات وتقدير الكلام الاعمال معتبرة
بالنيات فالعمل بغير نية لا يعتبر شرعا كما ان طلب الشفعة فيما لم يقبل القسمة لا يعتبر
شرعا المسئلة الرابعة قوله تعالى الحج اشهر معلومات تقديره زمان الحج اشهر
معلومات فيكون وقت الحج محصورا في هذه الاشهر وهي شوال وذو القعدة
وذو الحجة وهو المتفق عليه وهل هذا الحصر باعتبار الاحرام وهو مذهب
الشافعي فلا يحرم بالحج قبله او باعتبار الفضيلة وهو مذهب مالك رحمه الله فلو احرم
قبله كان وقع صحيح قولان المسئلة الخامسة قال الغزالي اذا قلت صديقي زيد او زيد
صديقي اختلف الحكم في زيد فالاول يقتضي حصر اصدقائك في زيد فلا اصدقاء لك
غيره وهو يجوز ان يصادق غيرك والثاني يقتضي حصره في صداقتك فلا يجوز ان يصادق
غيرك وانت يجوز ان تصادق غيره على عكس الاول المسئلة السادسة قال الامام
فخر الدين في كتاب الاعجاز ان الالف واللام قد ترد لحصر الثاني في الاول كقولك زيد
العالم اي لا عالم الا زيد فيحصر وصف العلم فيه وكذلك اذا قلت ابو بكر الصديق
الخليفة بعد رسول الله اي الخلافة بعده عليه السلام محصورة في ابي بكر ومنه زيد الفاضل
لهذا الخبر والمنتسب في هذه القصة فالثاني ابدا منحصر في الاول خلافا لما عليه
الحصر ابدا الاول منحصر في الثاني المسئلة السابعة اذا قلت السفر يوم
الجمعة فهم منه الحصر في هذا الظرف وانه لا يقع يوم الخميس ولا في غيره من الايام
وكذلك هذا النوع من الخبر يقتضي الحصر لكن المبتدأ في خبره مع التعريف الظرف
والمجرور وكذلك قولنا زيد قائم وعمرو خارج الفرق الرابع والسبعون [في الهامش: الرابع والسبعون]
بين قاعدة التشبيه في الدعاء وبين قاعدة التشبيه في الخبر والفرق بينهما
ان التشبيه في الخبر يصح في الماضي والحال والاستقبال فتشبه ما وقع لك امس

بما وقع امس لشخص اخر وتشبه ما وقع لك اليوم بما وقع لغيرك اليوم وتشبه ما يقع لك
غدا بما يقع لغيرك غدا وكذلك الجميع ولا يقع التشبيه في الدعاء الا في المستقبل
خاصة بسبب ان صيغ الالفاظ في لسان العرب لا تتعلق الا بالمستقبل وهي
الامر والنهي والدعاء والشرط وجزاؤه والوعد والوعيد والترجي والتمني والاباحة
فلا نؤمر الا بمعدوم مستقبل ولا ننهى الا عن معدوم مستقبل ولا ندعو الا بمعدوم
مستقبل وكذلك البواقي واذا كانت هذه الالفاظ لا تتناول الا المعدوم المستقبل
فمتى وقع التشبيه في باب من هذه الابواب من لفظ دعاء او امر او نهي او واحد
مما ذكر معها انما يقع في امر مستقبل معدوم ومتى لم يوجد بعد وباعتبار
الفرق بين هاتين القاعدتين يظهر فائدة عظيمة وذلك ان الشيخ عز الدين رحمه الله كان
يورد سؤالا في قوله عليه السلام اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم
وعلى آل ابرهيم وبارك على محمد وآل محمد كما باركت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم في
العالمين انك حميد مجيد فيقول تقع التشبيه من الصلاة على النبي عليه السلام والصلاة
على ابرهيم عليه السلام مع ان الصلاة من الله تعالى هي احسانه وعطاؤه وعطية رسول
الله صلى الله عليه وسلم كانت اعظم من عطية الله تعالى لابرهيم عليه السلام والتشبيه يقتضي
ان يكون المشبه ادنى رتبة من المشبه به او مساويا فكيف وقع هذا التشبيه
وكان يجيب عن هذا السؤال بان آل ابرهيم عليه السلام انبياء وآل رسول الله
ليسوا انبياء والتشبيه انما وقع بين المجموع الحاصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وآله والمجموع الحاصل لابرهيم عليه السلام وآله فيحصل لآل ابرهيم عليه السلام من تلك
العطية اكثر مما يحصل لآل رسول الله صلى الله عليه وسلم من هذه العطية فيكون
الحاصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم بعد اخذ آله من هذه العطية اكثر من الحاصل
لابرهيم عليه السلام من تلك العطية واذا كانت عطية رسول الله صلى الله عليه وسلم اعظم
كان افضل فاندفع الاشكال فجعل التشبيه في الدعاء كالتشبيه في الخبر
وليس الامر كذلك بل انما وقع التشبيه في عطية تحصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم

لم يكن حصل له قبل الدعاء فإن الدعاء إنما يتعلق بالمعدوم المستقبل حتى يكون الذي
حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم قبل الدعاء لم يدخل في التشبيه وهو الذي يحصل لإبراهيم
عليه السلام فيهما صلوات الله عليهما ثم مثاله رجل أعطى لأحدهما ألفا وللآخر ألفين ثم طلب لصاحب
الألفين مثل ما أعطى لصاحب الألف فيحصل له ثلاثة آلاف والآخر ألف فقط فلا يرد
السؤال من أصله لأن التشبيه وقع في دعاء لا في خبر بل لو قيل إن العطية التي حصلت
لرسول الله صلى الله عليه وسلم مثل العطية التي حصلت لإبراهيم عليه السلام لزم الإشكال
لكون التشبيه وقع في الخبر لكن التشبيه ما وقع إلا في الدعاء كما سلف الفرق وبين ذلك
وانضبطت القاعدة والفرق ويندفع بهما السؤال المشهور واستشكال عظيم ٥

الخامس والستون

الفرق الخامس والستون بين قاعدة ما يثاب عليه من الواجبات وبين قاعدة
ما لا يثاب عليه منها وإن وقع واجبا اعلم أن المأمورات قسمان ما صورة فعله كافية
في تحصيل مصلحته كأداء الديون ورد المغصوب ودفع الودائع ونفقات الزوجات
والأقارب والدواب ونحو ذلك فإن صورة هذا الفعل تحصل مقصوده وإن لم يقصد
به التقرب كما إذا فعل من غير قصد ولا نية وقع واجبا مجزئا ولا يلزم فيه الإعادة
ولا ثواب فيه حتى ينوي به امتثال أمر الله تعالى فإن فعله غير قاصد امتثال أمر الله تعالى
ولا عالم به لم يحصل له ثواب وإن نفذ الفعل مسقطا ووقع واجبا ومن هذا الباب
النية لا يقصد بها التقرب وتقع واجبة ولا تفتقر إلى نية أخرى وكذلك النظر الأول
المفضي إلى العلم بثبوت الصانع لا يثاب عليه لأنه لا يقصد به التقرب والقسم
الآخر لا يقع واجبا إلا مع النية والقصد كالصلاة والصيام والحج والطهارات
وجميع أنواع العبادات التي يشترط فيها النيات فهذا القسم إذا وقع بغير
نية لا يعتد به ولا يقع واجبا ولا يثاب عليه وإذا وقع منويا على الوجه
المشروع كان قابلا للثواب وهو سبب شرعي ثم حيث الحكم عن أن ههنا
قاعدة وهي أن القبول غير الإجزاء وغير الفعل الصحيح فالمجزئ من الأفعال هو
ما اجتمعت شرائطه وأركانه وانتفت موانعه فهذا يبرئ الذمة بغير خلاف

ويكون فاعله مطيعا بريء الذمة فهذا أمر لازم مجمع عليه وأما الثواب عليه فالمحققون على
عدم لزومه وإن الله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل ولا يثيب عليه في بعض الصور
وهذا هو معنى القبول ويدل على ذلك أمور أحدها قوله تعالى حكاية عن ابني آدم إنما
يتقبل الله من المتقين لما قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر مع أن قربانه
كان على وفق الأمر ولم يرد عليه أنه أخل بشيء فعلل عدم القبول بعدم التقوى ولولا أن الفعل
مختلا في نفسه لقال له إنما يتقبل الله العمل الصحيح لكن هذا هو السبب القريب
لعدم القبول بحسب ما أخبر عنه دل ذلك على أن الفعل كان صحيحا مجزئا وإنما انتفى القبول
لأجل انتفاء التقوى فدل ذلك على أن العمل المجزئ قد لا يتقبل وإن برئت الذمة منه وصح في
نفسه وثانيها قوله تعالى حكاية عن إبراهيم عليه السلام وإسماعيل وإذ يرفع إبراهيم القواعد
من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم فسؤالهما القبول في فعلهما
مع أنهما صلوات الله عليهما لا يفعلان إلا فعلا صحيحا يدل على أن القبول غير لازم
في الفعل الصحيح ولذلك دعيا به لأنفسهما وثالثها الحديث الصحيح خرجه مسلم
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أما من أسلم وأحسن في إسلامه فإنه يجزى
بعمله في الجاهلية والإسلام فاشترط في الجزاء الذي هو الثواب أن يحسن في إسلامه
والإحسان في الإسلام هو التقوى وهو يرد على من قال في قوله تعالى إنما يتقبل الله
من المتقين إن المراد المؤمنون لأنه عليه السلام صرح بالإسلام ثم ذكر الإحسان
فيه ورابعها قوله عليه السلام في الأضحية لما ذبحها اللهم تقبل من محمد وآل محمد فسأل
عليه السلام القبول مع أن فعله في الأضحية كان على وفق الشرع فدل ذلك على أن
القبول وراء براءة الذمة والإجزاء وإلا لما سأل عليه السلام فإن سؤال تحصيل
الحاصل لا يحسن وخامسها أنا لم نزل نسمع من صلحاء الأمة وخيارها يسألون الله تعالى
القبول في العمل ولو كان ذلك طلبا للصحة والإجزاء لكان هذا الدعاء إنما يحسن قبل
الشروع في العمل فيسأل الله تعالى تيسير الأركان والشرائط وانتفاء الموانع
أما بعد الجزم بوقوعها فلا يحسن ذلك فدلت هذه الوجوه على أن القبول غير الإجزاء

وعدم الصحة وانه الثواب وسادسها قوله عليه السلام ان من الصلاة لما يقبل
نصفها وثلثها وربعها وان منها لما يلف كما يلف الثوب الخلق فيضرب بها وجه
صاحبها فحمله الصوفية وقليل من الفقهاء على عدم الاجزاء وانه تجب الاعادة اذا
غفل عن صلاته لقوله عليه السلام ليس للمرء من صلاته الا ما عقل عنها وحكى الغزالي
الاجماع في اجزائها اذا اعتد ركعاتها واركانها وشرائطها وان كان غير مشتغل
بالخشوع والاقبال عليها وقال اكثر الفقهاء ان المراد بالقبول والرابع وجوه
الثواب لا الاجزاء والصحة فظهر حينئذ ان القبول غير الاجزاء وان بعض الواجبات يثاب
عليه دون البعض دون التقصير وهو المقصود من الفرق واذا تقرر الفرق فالظاهر
ان وصف التقوى شرط في القبول بعد الاجزاء والتقوى هنا ليس محمولا على المعنى
اللغوي وهو مجرد الاتقاء لكون من حيث الجملة كان الفسقة في عرف الشرع لا
يسمون اتقياء وان الفسق ولو اعتبر المعنى اللغوي لعمل لهم ذلك بل التقوى
في عرف الشرع المبالغة في اجتناب المحرمات وفعل الواجبات حتى يكون ذلك
الغالب على الشخص هذا هو الظاهر واذا حصل هذا الوصف ان يعتقد ايضا
ان القبول غير لازم بل المحل قابل لحصول الشرط وان القبول مشروط بالتقوى
ولا يلزم من حصول الشرط حصول المشروط ويدل على ان المحل يبقى قابلا للقبول
من غير لزوم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا بالقبول مع انه سيد المتقين
وكذلك ابراهيم واسمعيل عليهما السلام والمدعو به لا بد وان يكون بصدد الوقوع وعدمه
اذ لو تعين وقوعه لكان ذلك طلبا لتحصيل الحاصل وهو غير جائز فتعين ان يكون
الثواب بصدد حصوله وعدم حصوله وعلى هذه المدارك وهذا الفرق يكون في افعال
مرجا الحسنة فله عشر امثالها مشروطا بالتقوى فان الامثال العشر هي
المثوبات فلا تحصل الا للمتقين كذلك قوله عليه السلام صلاة في مسجدي هذا خير من
الف صلاة فيما عداه الا المسجد الحرام فان هذه الالف صلاة والزائد عليها هي
مثوبات تضاعف وقوله عليه السلام صلاة في المسجد الحرام خير من الف صلاة في غيره

منعي

١١٩

وصلاة في بيت المقدس بستمائة صلاة وقوله تعالى والله يضاعف لمن يشاء يقتضي ما
تقدم من التقرير ان يكون هذا كله مشروطا بالتقوى ومنه قوله عليه السلام صلاة الجماعة
تفضل صلاة الفذ بخمس او بسبع وعشرين صلاة فتامل ذلك فان هذه الظواهر كلها
تقتضي ظاهرها المثوبات مطلقا وما تقدم من التقرير يقتضي انها لا تحصل الا بعد التقوى
فيتعين رد احد الظواهر الى الاخر والجمع بينها على الوجه الاسد وقد بينت لك
وجه التعارض ووجه الجمع فتامل ذلك فهو موضع صعب مشكل والذي رايت عليه جماعة
من المحققين ما ذكرته لك فتامله الفرق السادس والسبعون بين قاعدة
ما يتعين وقته فيوصف فيه بالاداء ويقبل بالقضاء وبين قاعدة ما يتعين وقته ولا
يوصف فيه بالاداء ولا يقبل بالقضاء والتعين في القسمين شرعي اعلم ان هذا
الموضع وهذا الفرق لم ار لاحد من العلماء فيما رايته ولم يقع التصريح به فيما وجدته
ولا التعرض بل التصريح في حد القضاء والاداء كما يقع في كتب الاصول والفروع
يقولون في حد الاداء هو ايقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا وفي حد القضاء
هو ايقاع الواجب خارج وقته المحدود له شرعا وهذان التفسيران باطلان بسبب
ان الواجبات الفورية كرد المغصوب والودائع اذا طلبت والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وانقاذ الغريق اذا انهضت الحاجة كل ذلك واجب على الفور ومع ذلك
لا يقال لها انها اداء اذا فعلت في وقتها المحدود لها ولا قضاء اذا فعلت بعده
فان الشرع حدد لها زمانا للوقوع فاوله اول زمان التكليف واخره الفراغ منها
بحسبها فظهر لها وقتها محدود شرعا مع انتفاء الاداء والقضاء
عنها في الوقت وبعده وكذلك انقاذ الغريق حدد له الشرع الزمان فاوله ما
يلي زمن السقوط واخره الفراغ من علاجه بحسب حاله ولا يوصف بانه اداء
في الوقت ولا قضاء بعده مع التحديد الشرعي وكذلك الحج اذا قلنا انه على الفور
فان الشرع حدد له هذه السنة ولا يوصف بانه قضاء بعد هذه السنة اذا اخره
للحجة ولا يلزم معها هذه القضاء وكذلك اذا قلنا الامر للفور فان القاضي بالكل

الفرق السادس والسبعون

رحمه الله قال لا بد من زمان للسماع وزمان للتأمل وتعرف معنى الخطاب ففي الزمن
الثالث يكون الفعل والناقص عنه يوصف المكلف بالمخالفة فعند هذا الشرع الزمان
حينئذ أوله الزمن الثالث من زمن السماع وآخره الفراغ من الفعل بحسبه وهذه
الفروض كلها سقط حد الأداء فإن جعل يتناولها وليست أداء فلو غير مانع
وأنواع تعدد فيها يتناول حد القضاء وليست قضاء فلو غير مانع فحينئذ يتعين
العناية بتحرير الفرق وتحرير هذه الضوابط والحدود حتى يتضح الحق في ذلك وهو أن نقول
الأداء هو إيقاع الواجب في وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت بالأمر
الأول والقضاء إيقاع الواجب خارج وقته الذي حدد له لأجل مصلحة فيه بالأمر الثاني
فقولي في وقته احتراز من القضاء وقولي المحدود له احتراز من العبادة جميع العمر
وقولي شرعا احتراز مما حدده أهل العرف وقولنا لمصلحة اشتمل عليها الوقت احتراز
من تلك الفروض كلها فإنه ظهر من النقض أن الله تعالى إنما عين شهر رمضان لمصلحة
اشتمل عليها دون غيره طرد القاعدة للشرع في رعاية المصالح على سبيل التفضل
فإنا إذا استقرينا الشرائع وجدناها مصالح في الأغلب أدركنا ذلك وخفي
علينا في الأقل فعلمنا ذلك الأقل من جنس ذلك الأكثر [illegible]
يطلع الأحمر الأعلى الفقهاء [illegible] الأحمر ويعلم حال ما هو
فيه طرد القاعدة في ذلك وكذلك [illegible] الطلع فيه على مفسدة ولا
مصلحة فيه مصلحة إن كان [illegible] جانب النواهي
طرد القاعدة الشرع في رعاية المصالح والمفاسد على سبيل التفضل لا على سبيل
الوجوب العقلي خلافا لقول المعتزلة وكذلك نقول في أوقات الصلوات إنها مشتملة
على مصالح لا نعلمها وكذلك كل تعبدي معناه أن فيه مصلحة لا نعلمها إلا أن ليس
فيه مصلحة حينئذ بغير أوقات العادات لمصالح فيها وتعين الفور وليس كذلك
بل شرع للمأمورات وطريان الأسباب فالغريق لو كان [illegible] سقوطه في البحر بأول الزمان
أو تحمل الزمان فبدا ذلك وكذلك الحج تابع للاستطاعة فلو [illegible]

السنة أو تقدمت تقدمت السنة فصار تعيين الوقت تابعا للاستطاعة لا لمصلحة فيه
وكذلك نقول إن الفور وتعين الوقت إذا قلنا الأمر على الفور تابع لورود الصيغة
فإن تقدمت تقدم الوقت أو تأخرت تأخر الوقت وكذلك أقضية الحكام الوقت تابع
لنهوض الحجاج فيتعين حينئذ وكذلك رد المغصوب وتعيين العوض وقد اتضح لك
التخريج في ذلك وظهر الفرق بينها وبين أوقات العبادات فإنها متعينة لمصالح فيها
ولولا ذلك لما تعين بعد الزوال دون ما قبله ولا رمضان دون شهور السنة إذا اتضح الفرق
فقولنا في الحد ولمصلحة اشتمل عليها الوقت احتراز من تعيين الوقت لمصلحة المأمور
والتبعية لطريان الأسباب والحد أيضا حد القضاء كذلك لما قلنا إنه إيقاع الواجب
خارج وقته المحدود له شرعا لمصلحة اشتمل عليها الوقت فلا يكون الفعل
موصوفا بالقضاء إلا إذا وقع خارج وقته المحدود لمصلحة فيه وقولنا في القضاء
بالأمر الثاني احتراز من تعيين وهو أن الله تعالى جعل القضاء في رمضان خلال السنة التي بعد
[illegible] الأداء فهو واجب وقع في وقته المحدود له شرعا وليس أداء [illegible] فقولنا بالأمر
الأول لأن القضاء وجب بأمر جديد فدخل في حد القضاء ولم يخرج منه فقولنا
بالأمر الثاني وسبب اندراجه في حد الأداء أن الله تعالى عين السنة لمصلحة
تختص بها لا نعلمها في السنة كأوقات الصلوات ليست تابعة لتعيين [illegible] بخلاف سنة
الحج تابعة للاستطاعة فإن قلت وسنة القضاء أيضا تابعة لزوال الصوم
قلت [illegible] مسلم [illegible] حد طرفاه جعل الفعل فيها موسعا
بخلاف الحج ولما بين رمضان من بين سائر الشهور للأداء دون ما بعده للقضاء
إلى شعبان [illegible] أصل الشرع معينا في حق كل أحد بخلاف الحج لم يعين له إلا ما
كان عند الاستطاعة وهي تختلف باختلاف الناس وسنة القضاء لم تختلف
باختلاف الناس فهذا هو الفرق فإن قلت ما ذكرته لا يستقيم لاتفاق الناس
على أن الحج يوصف بالقضاء مع خروجه عن [illegible] فيقولون في الحج بعد الحجة
الفاسدة قضاء ويقولون إن النوافل تقضى وليس لها وقت محدود بالتفسير الذي

ذكره بعض الشافعية لقضى ماله سبب وعند مالك وابى حنيفة ما شرع فيه من التطوعات
وابطل عمدا فيقضى عند الامامين مذكور في كتب الفروع للمذهبين فقد اسموا على القضاء
في النوافل ويقولون المأموم فيها قاض فهل يكون قضاء اتفاقا ام لا انما الخلاف بين العلماء في بعض
القضاء في الاول في انه يسمى قضاء كون وقع في المعنى البحت انه لو فعل ما قام من العرب جهز الكتاب
قضاء اتفاقا انما الخلاف هل حكم الله تعالى في ذلك ام لا وقال الله تعالى فاذا قضيت
الصلوة فانتشروا في الارض مع ان صلاة المأموم قضاء صلاة الجمعة في الوقت فيبطل
بهذه الانواع حد الاداء وحد القضاء قلت القضاء في اصطلاح حملة
الشريعة لفظ مشترك يطلق على ثلاثة معان احدها ايقاع الواجب خارج وقته
على ما تقدم تحديده وثانيها ايقاع الواجب بعد تعينه بالشروع ومنه تسمية
القضاء ومنه قضاء النوافل اذا شرع فيها وهذا مغاير للقسم الاول لان مفهوم
قولنا خارج وقته مخالف لقولنا بعد تعينه بالشروع فان تعينه الوقت غير تعينه
الشروع وثالثها ما وقع على خلاف وضعه في الشريعة مع قطع النظر عن الوقت
والتعين بالشروع ومنه قضاء المأموم لان الركعتين الاخريين من العشاء اذا
صلاهما جهرا فهذا خلاف الوضع الشرعي فان وضع الشريعة تقديم الجهر على
السر فهذا خلاف الوضع فهذه ثلاثة معان في الاصطلاح ويلحق بها قسم رابع
عند الشافعي وهو انه يقول ان الشيء يقضى لتقدم اسبابه لا للشروع فيه
فلو سمى ايضا ايقاع الفعل بعد تقدم سببه فهذه اربعة اصطلاحية
واما قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة فذلك وضع لغوي لا اصطلاحي فمعنى الفعل
اذا فعل شيء كان معنى فعل وهذا اعم من الحرفية وحينئذ يصير لفظ القضاء
يطلق باعتبار اللغة والاصطلاح على خمسة معان اربعة منها اصطلاحية وواحد
لغوي واللفظ اذا كان مشتركا بين معان مختلفة وحددنا بعض تلك المعاني
لا يرد علينا غيره من تلك المعاني نقضا ولا سؤالا فاذا حددنا القضاء
بمعنى الحد بما هو مخصوص بالانصار فيقول السائل ينتقض عليك بغير القضاء

او بالذهب وغير ذلك مما يسمى غبنا فلا يسمع هذا السؤال فان الحقائق المختلفة يجب
ان تكون حدودها مختلفة فحينئذ لا يرد علينا جميع تلك الحقائق الاربع على الحد بل
القضاء بالموقع خارج الوقت لانها معان مختلفة فاندفعت الاسولة التي وردت
من هذا الباب واستقام حد القضاء وحد الاداء وظهر حينئذ الفرق بين قاعدة ما
يتعين وقته فيوصف بالاداء والقضاء وبين قاعدة ما لا يتعين وقته فلا يوصف
بالاداء ولا بالقضاء فائدة العبادات ثلاثة اقسام منها ما يوصف
بالاداء والقضاء كالصلوات الخمس ورمضان ومنها ما لا يوصف بهما كالنوافل
الا بذلك التفسير الاخر الذي يعدم تكريره وما يوصف بالاداء فقط كالجمعة
فائدة الصحيح ان المكلف اذا غلب على ظنه انه لا يعيش الى اخر الوقت
ثم عاش ان الفعل يكون منه اداء لان تعين الوقت لم يكن لمصلحة فيه بل للظن الكاذب
وقيل هو قضاء قولان للقاضي والغزالي الفرق السابع والستون بين قاعدة [margin: السابع والستون]
الاداء الذي يثبت معه الاثم وقاعدة الاداء الذي لا يثبت معه الاثم اعلم
ان هذا الفرق قد اشكل على جماعة من الفقهاء واستشكلوا كيف يكون العبادة اداء ويأثم
اثم وسر الفرق في ذلك ان الله سبحانه وتعالى جعل ارباب الاعذار يدركون الظهر
والعصر عند غروب الشمس بادراك وقت يسع خمس ركعات بعد الطهارة والحائض
غير ان ما خرج وقته فان زوال العذر لا يلزم ارباب الاعذار قبل لزوم الصلاة
لهم عند غروب الشمس على التحقيق فيهما ولما كان الاداء هو ايقاع الواجب
في وقته المحدود له شرعا كما تقدم تحريره لزم ان يكون الظهر والعصر اداء في حق
احد الى غروب الشمس لا يأثم احد بالاداء لم يحده بالنسبة الى الفاعل واما
حد ما بالنسبة الى العبادة خاصة مع قطع النظر عن الفاعل من هو هل هو
رب عذر ام لا ولم يتعرض احد في حد الاداء والقضاء لاحد المكلف في حدهما
بل العبادة فقط فصار الاداء والقضاء تابعا لكون العبادة في وقتها ام لا فكان الظهر
اذا الى غروب الشمس بناء على هذا وحد الاداء عليه ولما كان الشرع قد منع المكلف

الذي لا عذر له من تأخير العبادة إلى آخره فيها مطلقا بل عليه أن يوقع في أحد قسمي الوقت وهو
من أول الزوال إلى آخر القامة وبقي من آخر القامة إلى غروب الشمس هو من الوقت ما يسار بعد
الأداء وعن المعذور ممنوع منه فإذا أخر الفعل إليه وأوقعه فيه كان مؤديا آثما أما أداؤه
فلصدق حد الأداء وأما إثمه فلما يحصل عن الخلاف الذي حدده من الوقت لصاحب الشرع
أن يحدد للعبادة وقتا ويجعل نصفه الأول لطائفة ونصفه الآخر لطائفة أخرى فيأثم
الأولى بتعديها لعمر وقتها ألا يرى أن القامة وقت أداء بلا خلاف لصلاة الظهر من
حيث الجملة ومع ذلك لو غلب على ظن طائفة أنها لا تعيش إلى آخر القامة بل نصفها
جعل صاحب الشرع نصف القامة وقتا لها ولا يجب حالهم دون غيرهم والنصف
الآخر من القامة لمن بقي فيأثم [illegible] وقت الظهر إلى غروب الشمس وحجر
صاحب الشرع على المختارين الوصول إليه وحدد لهم آخر القامة فإذا تعدوا القامة
كانوا مؤدين آثمين وكذلك القول في المغرب إذا إلى طلوع الفجر بسبب
أرباب الأعذار يدركون صلاة الليل إلى طلوع الفجر والإجماع منعقد على أرباب
حرج وقته لا يلزم أرباب الأعذار الأربعة أنهم يدركون المغرب والعشاء
بإدراك أربع ركعات قبل الفجر ولا يلزم بذلك صلاة النهار المتقدم بسبب أن
وقته خرج بغروب الشمس فإذا أخر أيضا المكلف المختار المغرب أو العشاء
إلى طلوع الفجر كان مؤديا آثما أما أداؤه فلوجود حد الأداء فيه وأما إثمه فلأن
الله تعالى خصصه بشطر الوقت فتعداها [illegible] والإثم لازم لا يلزم
الإشكال في الجمع بين الأداء والإثم أن لو كان حد الأداء إيقاع الواجب في
وقته الاختياري فكان حينئذ إيقاعه في غير الاختياري قضاء لا أداء لكن حد الأداء
إيقاع الواجب في وقته مطلقا والقضاء إيقاعه خارج وقته مطلقا ولم يقل
إنه خارج وقته الاختياري وكتب أصول الفقه مجمع على ذلك مصرحة به فظهر
إمكان اجتماع الأداء والإثم في من حجر عليه في بعض الوقت وعدم اجتماع الإثم
مع الأداء في من لم يحجر عليه في شيء من الوقت كما جمع الأداء والإثم في من أخر

إلى آخر القامة وهو كان يعتقد أنه لا يسلم من إيقاع الفعل آخر القامة فغرر وأخر وصلى
فإنه مؤد آثم وجمع في حقه الأداء على الخلاف والإثم إجماعا وإنما وقع الخلاف في
اجتماعهما آخر النهار وعند طلوع الفجر فمذهب أبي القاسم عندنا اجتماعهما ومذهب غيره
عدم اجتماعهما فعلى هذا اجتمع الإثم والأداء حتى في قسمين من الناس أحدهما
المختارون الذين لا عذر لهم إذا أخروا إلى غروب الشمس أو بعد القامة من حيث الجملة
أو أخروا المغرب والعشاء إلى بعد ثلث الليل أو نصفه على الخلاف في آخر وقت
العشاء هل هو ثلث الليل أو نصفه وهل يوجد المغرب إلى السقوط أم لا وثانيهما
المعذور هو الذي يغلب على ظنه عدم البقاء في آخر الأوقات الاختيارية فيؤخر
إلى آخرها فإنهم مؤدون مع الإثم إذا فعلوا آخر وقت الاختيار في القامة
للظهر مثلا ونحوه من الأوقات الاختيارية ومن بهذا الورود [illegible] ما بسطته
السابقة علمنا أن الجمع بين الأداء والإثم فإنهم فاللوم [illegible] في القسم الثاني ولذلك
[illegible] في القسم الأول ويصح مذهبنا أيضا [illegible] والقائل الخلف فاعلم [illegible]
على القواعد ويلزم السابقة إشكال لا جواب لهم عنه وهو أن يكون حد
الأداء والقضاء في تسميتهم الأصولية باطلا لأنهم أطلقوا القول فيهما وليس مطلقا
على ما زعموا بل ينبغي أن يكون حد الأداء في تسميتهم إيقاع العبادة في وقتها الاختياري
والقضاء إيقاع العبادة خارج وقتها الاختياري لكنهم في كتب الأصول لم يصنعوا
ذلك الفرق الثامن والستون بين قاعدة الواجب الموسع وبين قاعدة
ما قيل به من وجوب الصوم على الحائض اختلف العلماء في وجوب الصوم على
الحائض في زمن الحيض مع إجماعهم على عدم صحة الصوم لو أوقعته وعلى أنها
آثمة إذا فعلته فقال القاضي عبد الوهاب من المالكية ووافقه جماعة أن الحيض يمنع
من صحة الصوم دون وجوبه ويمنع من صحة الصلاة ووجوبها وقال الحنفية يجب
عليها الصوم وجوبا موسعا فيسمون بهذا التوسعة إلى عدم تحريم الصوم في زمن
الحيض حتى لا تجمع عليها الوجوب والإثم في الفعل فإن الواجب لا يمنع من فعله وفعله

الثامن والستون

يمنع فلا يتصور الوجوب في حقها واحتج الحنفية بأن لو لم يجب الصوم عليها لم يجب
القضاء لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهي شهدت الشهر فلزمها الصوم لعموم النص
وبأنها تنوي رمضان ولولا تقدم الوجوب لما كان لهذا الصوم من رمضان تعلق
وبأنها أن القضاء يقدر بقدر الأداء العامة فأشبه قيم المتلفات القائمة مقام الأعيان
المتلفة فكذلك هذا القضاء يقوم مقام الواجب الذي فات فلو لم يجب شيء فيقوم مقامه
شيء يقوم هذا القضاء مقامه والجواب عن الأول أن عموم النص يجب تخصيصه بالدليل
الضروري فإن جميع الواجب ما لا يمنع من فعله وهذه ممنوعة من الفعل فدل ذلك على عدم
الوجوب عليها بالضرورة ولسعد أن يقال إن صاحب الشرع أوجب على مكلف
شيئا ويعاقبه إن لم يفعله ومع ذلك فهو يعاقبه إذا فعله فلو يعاقبه إذا فعل
أم لم يفعل وهذا لم يعهد في الشرع أصلا ويجوز أن يجوز بناء على الله تعالى أمر بأن تكليف
ما لا يطاق فنحن نقطع بأن الشريعة لم ترد بهذا الجائز بل بالرحمة وترك المشاق والتيسير
والإحسان ولذلك قال عليه السلام بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وإذا كان مثل هذا
معلوم النفي بالضرورة من الشريعة المحمدية كان ذلك من أعظم دليل التخصيص فيخصص
به عموم الآية بالضرورة فلا يستقيم التمسك بها وعن الثاني أنها إنما تنوي رمضان
بسبب أن هذا الصوم ليس تطوعا ولا واجبا ابتداء الآن بسبب حدث
الآن كنذر أو كفارة بل هو نوع آخر من الصوم غير هذه الأنواع المعهودة في
الشريعة فيحتاج إلى نية تميزه عن بقية الأنواع لأن النية إنما شرعت لتمييز العبادات
عن العادات ولتمييز مراتب العبادات وسبب هذا الصوم هو الفعل في
رمضان فأضيف لسببه ليتميز عن غيره لا لأن الوجوب تقدم بل جعل صاحب الشرع
رؤية الهلال سببا لوجوب الصوم على الحاضرين الذين لا مانع في حقهم وسببا
لجعل كل ترك يوم سببا لوجوب فعل يوم آخر بعد رمضان فرؤية الهلال
سبب لسببية ترك اليوم ونصب الترك سببا لا يقتضي وجوب الإيقاع
فيه بل لو صرح الشارع فقال إذا جعلت ترك رمضان عند رؤية الهلال سببا

لوجوب مثله خارج رمضان ولا يجب الفعل في رمضان لم يكن ذلك متناقضا ألا
ترى أن الصبي والمجنون إذا أتلفا أخرجنا قيم المتلفات من أموالهم في زمن الصبي أو
الجنون فيكون ذلك الترك سببا لوجوب دفع القيم بعد زوال الصبي والجنون ويكلفون
حينئذ بالغرامات من أموالهم وفي ذممهم مع أنه لم يتقدم عليهم وجوب قبل ذلك
وصار الترك سببا للتكليف بعد زوال العذر فكذلك ههنا جعل الترك سببا للوجوب
بعد زوال العذر مع عدم التكليف في زمن الترك وتضاف القضاء الصوم لذلك الترك لتمييز
عن غيره كما تضاف القيم للإتلاف في زمن الصبي والجنون لتمييز عن غيره كما تضاف
القيم للإتلاف في زمن الصبي والجنون لتمييز هذا المال المدفوع عن غيره من الديون
والواجبات من النفقات وغيرها من الأموال المتنوعة في الدفع وعن الثالث
أن القضاء إنما قدر بقدر المتروك من الصوم لأن صاحب الشرع جعل ترك كل يوم
سببا لوجوب صوم يوم بعد رمضان كما قدرت قيم المتلفات بعد البلوغ وزوال
الجنون بحسب قدر المتلفات مع انعقاد الإجماع على عدم الوجوب في زمن الصبي
والجنون فكذلك ههنا والجواب أنه لا يجب على الحائض شيء من الصوم لأن أصل وجوب
الواجب أن يؤذن في فعله وهذه لم يؤذن لها فلا يجب عليها ما لم يؤذن لها فيه وأما
قول الحنفية إنه واجب موسع فهو في بادي الرأي يظهر أنه لا يلزمهم بمجرد تقدم
النص وعند التحقيق يظهر بطلان ما قالوه بسبب أن الواجب الموسع من شرطه
إمكان وقوعه في أول أزمنة التوسع وهذه ممنوعة إجماعا إلى زمن الطهر في جميع
زمن الحيض فلا يصح في حقها أنه واجب موسع ولو صح ما قالوه لصح أن يقال إن الظهر
يجب من طلوع الشمس وجوبا موسعا فإنها تفعل بعد الزوال كما تفعل الصوم بعد
زوال العذر ولصح أن يقال إن رمضان يجب من رجب وجوبا موسعا يفعل
بعد انسلاخ شعبان كما يفعل الصوم بعد زوال العذر لكن هذا كله خلاف الإجماع
فلا يصح ما قالوه من الواجب الموسع ويصح حينئذ الفرق بين الواجب الموسع وبين
صوم الحائض أن الواجب الموسع يمكن فعله في أول أزمنة التوسعة وهذه لا

أن يفعل في زمن الحيض فلا يكون زمن الحيض مراداً منه التوسعة لها فإن أرادوا أنه واجب
وجوباً موسعاً أنه يجب بعد زوال العذر فقط فهذا مجمع عليه فلا يتجهون للخلاف
في المسألة ويقولون إن هذا مذهب مخصوص به فظهر الحق وانصح الفرق بفضل الله تعالى

الفرق التاسع والستون

الفرق التاسع والستون بين قاعدة الواجب الكلي وبين قاعدة الكلي الواجب
فيه وبه انضاف عليه وعنده ومنه وعنه ومثله والله فهذه عشرة قواعد في الكلي
الذي يتعلق به الوجوب خاصة وهي عشر قواعد كلها يتعلق فيها الوجوب بالكلي دون
الجزئي وهي متباينة الحقائق مختلفة الأحكام والمثل فأذكر كل قاعدة على حيالها ليظهر الفرق
بينها وبين غيرها اعلم أن خطاب الشرع قد يتعلق بالجزئي كوجوب التوجه إلى خصوص
الكعبة الحرام والإيمان بالنبي المعين والتصديق بالرسالة المخصوصة كما تقدم وقد لا يعين
متعلق التكليف بل يجعله دائراً بين أفراد جنس ويكون متعلق الخطاب هو القدر
المشترك بين أفراد ذلك الجنس دون خصوص كل واحد من تلك الأفراد وهذا المقصود
في هذا الفرق وهو ينقسم إلى عشرة أقسام كما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى القاعدة
الأولى الواجب الكلي هذا هو الواجب المخير في خصال الكفارة في اليمين حيث قيل له
الواجب هو أحد الخصال وهو مفهوم مشترك بينها لصدقه على كل واحد منها والصادق
على أشياء مشترك بينها وهذا المشترك هو متعلق جميع أحكام الوجوب فلا
وجوب إلا فيه والخصوصيات التي هي العتق والكسوة والإطعام متعلق التخيير بغير
الكتاب والمشترك متعلق الوجوب ولا تخيير فيه فلم يخير الله تعالى المكلف بين فعل أحدها
وبين ترك هذا المفهوم فإن ترك هذا المفهوم إنما هو بترك جميعها ولم يخيره فيه أحد بل
مفهوم أحدها الذي هو قدر مشترك بينها متعين للفعل بحكم الإيجاب فالمشترك
متعلق الوجوب ولا تخيير فيه والخصوصيات متعلق التخيير ولا وجوب فيها فالواجب
واجب من غير تخيير والمخير فيه مخير فيه من غير إيجاب الحكم الثاني المتعلق
بهذا المشترك الثواب على تقدير الفعل فإذا فعل الجميع أو بعضه لا يثاب ثواب
الواجب إلا على القدر المشترك وما يقع معه يثاب عليه ثواب الندب أو لا يثاب عليه

بحسب ملاحظة أن اختار أفضلها حصل له ثواب الندب على ذلك الخصوص وإن
اختار أدناها أو كان بينها تفاوت أو أحدها وليس بينها تفاوت فلا ثواب في الخصوص
أما ثواب الوجوب فلا يتعلق إلا بالمشترك خاصة فإن القاعدة أن متعلق الوجوب
ومتعلق ثوابه يجب أن يتحدا أما أن يجب شيء ويتعلق ثواب الواجب على غيره
فلا الحكم الثالث العقاب على تقدير الترك يجب أن يكون على القدر المشترك
الذي هو مفهوم أحدها فإذا تركه بأن ترك الجميع وتركه لا يتأتى إلا بترك الجميع فإنه
إذا ترك البعض وفعل البعض فقد فعل المشترك وهو مفهوم أحدها لأنه في ضمن البعض
فيستحق حينئذ العقاب على تركه إذا تركه بترك الجميع لأن متعلق الوجوب يجب
أن يكون متعلق العقاب على تقدير الترك ومتعلق الثواب على تقدير الفعل ولا يتجه
لمن قال إنه إذا فعل الجميع أثيب ثواب الواجب على أكثرها ثواباً وإذا ترك الجميع عوقب
على ترك أدونها عقاباً فلأن أكثرها ثواباً لو أثيب عليه ثواب الواجب لكان
هو الواجب وليس هو الواجب ولم يكن الواجب أحدها لا بعينه فكان يبطل معنى التخيير
والتعدد بين ثوابه وأما أدونها عقاباً فهو قريب من قولنا إنه يعاقب على القدر المشترك
لأنه لا أقل من المشترك ولكن يشخصه في خصلة معينة له فيقال هذه أقلها
عقاباً وهي متعلق العقاب على تقدير الترك يقتضي أنها هي بعينها متعلق الوجوب
فيبطل معنى التخيير والتعدد بين ثوابه هذا خلف بل التصريح في القدر المشترك
في هذا هو الصواب الحكم الرابع المتعلق بالقدر المشترك براءة الذمة فلا
تبرأ إلا بالقدر المشترك الذي هو مفهوم أحدها فإذا فعل الجميع ووقع معها
منها إنما برأ الذمة من ذلك بالقدر المشترك لأن الواجب هو سبب البراءة
من الواجب إذ أدى بعينه ولأن الذمة من الواجب لم تشتغل بغير [illegible] ولذلك
نقول في من صلى الظهر إنما برئت ذمته بالقدر المشترك من صلاته هذه وجميع صلوات
الناس وهو مفهوم الظهر من حيث هو ظهر أما خصوص هذا الظهر وهو كونه
واقعاً في البقعة المعينة وعلى الهيئة المعينة فلا مدخل له في براءة الذمة لأنه لم يدخل

في الوجوب وكذلك من صام رمضان انما يبرأ ذمته من صوم رمضان بما في صومه من
القدر المشترك بين صومه هذا وبين جميع صوم صيامه الناس وهو مفهوم شهر رمضان
اما خصوص هذا الشهر فلا مدخل له في البراءة كما انه لا مدخل له في الوجوب فكونه
صيامه المكلف في البلد المعين اذ هو ما هو القدر المعين وجود ذلك من خصوصيات
ساقط عن الاعتبار في البراءة والوجوب والثواب والعقاب على تقدير الترك وكذلك
جميع هذا الباب انما المعتبر فيه القدر المشترك الحكم الخامس انه لا يشغل
سوى المكلف الا ما تعلق به الوجوب واذا الوجوب الا القدر المشترك فهو الشيء فقط
دون الخصوصيات فاذا اعتق في الواجب المخير لا يبرأ ذمته الا بفعل الواجب
بالعتق من حيث هو عتق بل لكون العتق احد الخصال فقط وكذلك اذا جمع بين العتق
والكسوة والاطعام لا ينوي فعل الواجب الا بما في المجموع من القدر المشترك الذي
هو الخصال دون الخصوصيات وكذلك اذا فعل واجبا مطلقا في ضمن معين انما يبرأ
ذلك المطلق الذي في ضمن المعين من صلاة الظهر مثلا ينوي مفهوم صلاة الظهر
الذي هو قدر مشترك بين صلاته وصلاة غيره فيه تبرأ ذمته وهو الذي يبعث
عليه نيته فهذه الاحكام الخمسة هي متعلقة بالقدر المشترك دون الخصوصيات
وهذا هو الحق الابلج الذي يندفع به جميع الشكوك والاشكالات عن هذه المسألة فان
قلت القدر المشترك هو الكلي والكلي لا مدخل له للوجود الخارجي انما يقع الكلي
في الذهن دون الخارج وجميع ما يقع في الخارج انما هو جزئي اما الكلي فلا يوجد الا في
الذهن ولا ما يقع في الخارج لا يجب فعله في الخارج والا لزم تكليف ما لا يطاق
واذا لم يتعلق الوجوب بطل كونه يتعلق الثواب او العقاب والبراءة او التشبيه
قلت المشتركات والكليات لا تقع في الاعيان مجردة عن المشخصات
والمعينات بل ذلك انما يوجد في الاذهان اما وقوعها في ضمن المعينات نحو فمن
اعتق الرقبة المعينة فقد اعتق رقبة ومن اخرج الشاة المعينة في الزكاة فقد اخرج
شاة مطلقة في ضمن تلك المعينة ويدل عليه العقل على وجود المطلقات في الخارج

في ضمن المعينات ان الله تعالى خلق مفهوم الانسان بالضرورة في الخارج فهو في الخارج اما
وحده فقد لا يوجد مطلق الانسان في الخارج واما ان يكون في الخارج مع قيد وشيء
وحده مع قيد فقد وجد لان الوجود مع غيره موجود بالضرورة فمطلق الانسان
في الخارج بالضرورة وكذلك القول في جميع الاجناس التي نجزم بان الله تعالى خلقها ومن
قال بان الله تعالى ما خلق الاجناس من الجماد والنبات والحيوان فقد خالف الضرورة
وكذلك ايضا يصح ان يقال ان زيدا انسان في الخارج بالضرورة ونجد الفرق بين هذا
الخبر وبين قولنا زيد زيد في الخارج بالضرورة وان الاول مفيد دون الثاني وكذلك نقول
هذا السواد المعين سواد وندرك الفرق بينه وبين قولنا المعين معين ويدرك
الانسان من نفسه انه ثبت له مفهوم الجسم ومفهوم الحيوان ومفهوم الانسان ومفهوم
المميز ومفهوم المخلوق وجميع هذه الكليات المشتركة نجزم كل عاقل بثبوتها له بالضرورة
من غير ما يجحد كون الكليات والمشتركات موجودة في الخارج في ضمن المعينات خالف
الضرورة فهذا المحصل فاعلم ان الكلي الواجب وبه يظهر الفرق بينه وبين ما نقله من الكليات
القسم الثاني الواجب فيه وهذا هو الواجب الموسع فاذا اوجب الله
تعالى الظهر من اول القامة الى اخرها فقد اختلف العلماء فيه على سبع مذاهب
يحررها ان القائل قائلان قائل بالوجوب الموسع وقائل يجحده فالاولون لهم قولان
احدهما انه يفتقر الى العزم اذا اخر والاخر انه لا يفتقر ولا يجب العزم
فهذان قولان والقائلون يجحده منهم بعض الشافعية قال يتعلق الوجوب باول الوقت
معتمدا على ان الوجوب مع جواز التأخير متنافيان والاصل ترتب المسبب على
سببه والزوال سبب فيكون الوجوب الذي هو مسببه اول الوقت وما يقع
بعد ذلك قضاء يسد مسد الاداء فهذا مسلك ويرد عليه ان الاداء
في نفوس الاداء لفعل القضاء غير صريح خلاف قواعد الشرع نعم يجوز الاداء
في تفويت الاداء لفعل القضاء لضرورة السفر او المرض كما في رمضان وغيره من
العبادات التي يجوز بدل ادائها للقضاء لاجل العذر اما بغير عذر فغير معهود

في الشريعة والقول الثاني كلهم على جواز تاخير الصلوة عن اول الوقت فهذا مستند هذا
المذهب وما عليه المذهب الثاني لبعض الحنفية ان الوجوب متعلق باخر الوقت ومستنده
انا نستدل بثبوت خصوصية الشيء على ثبوته وبعدم خصيصته الشيء على عدمه ومن خصائص
الوجوب العقاب على تقدير الترك وقد وجدنا هذه الخصيصة منتفية في غير اخر الوقت فعلمنا
نفي الوجوب في غير اخر الوقت ووجدناها في اخر الوقت فعلمنا ثبوت الوجوب اخر الوقت وان
وقع الفعل قبل ذلك كان نفلا تسد مسد الفرض ويرد عليه ان اجزاء ما ليس بواجب
عن الواجب خلاف القواعد المذهب الثالث مذهب الكرخي ان الفعل موقوف اذا عجل
المكلف فان جاء اخر الوقت وما على موصوف بصفات المكلفين كان فعله هذا واجبا
مما اجزا عن الواجب كالواجب وان لم يكن موصوفا بصفات المكلفين كان فعله نفلا ووقع
قبل وقت الوجوب وسبب هذا المذهب عند الكرخي انه من الحنفية يقول بتعلق
الوجوب باخر الوقت وراى ما ورد على الحنفية من اجزاء الفعل عن الفرض فاختار هذه الطريقة
ويرد عليه ان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا ولا بغير
شيء لاحدهما خلاف المعهود في القواعد المذهب الرابع للحنفية ايضا ان المكلف
ان عجل الفعل مع تحصيل تعلق الوجوب به اخر الوقت فلا حرج تعلق عن فرض
ولا يكون موصوفا بشيء سوى الفعل وان لم تحصل الى اخر الوقت واجبا موصوفا بصفة
الواجب فلا يرد عليه ما ورد على الكرخي ويرد عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه
رضوان الله عليهم لم يتطوعوا الله تعالى بصلاة واجبة ولا افتوا بثواب الواجب
على شيء منها وذلك حظ عظيم يفوت عليهم لا سيما مع قوله عليه السلام ما تقرب
الي عبد او احد بمثل اداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب الي بالنوافل حتى
احبه الحديث المشهور فثواب الواجبات هو افضل المثوبات فالقول
بفواته عليهم محذور لكن المذهب الخامس مشكل بسبب القرب في الاحكام
ان الوجوب متعلق بوقت الايقاع اي وقت كان اوله او وسطه او اخره فلا يلزم شيء
من الاشكالات المتقدمة ويرد عليه ان شأن الوجوب ان يكون متقدما على الفعل

ويكون الفعل ناشئا عن الوجوب وتابعا له اما كون الوجوب تابعا للفعل فغير معهود
في الشريعة وعنده الوجوب في هذا الوقت بحكم الايقاع فيه مانع للفعل فكان ذلك
على خلاف القواعد فهذا مستند كل واحد من هذه المذاهب الخمسة وما على كل
واحد منها من المخالفات للقواعد فلنرجع الى القولين اللذين في التوسعة
والتحقيق فيهما ان الوجوب فيهما متعلق بالقدر المشترك بين اجزاء القامة الكائنة
شرطا في القامة كالواجب المخير ومعنى ذلك ان صاحب الشرع قال صل اما في اول
الوقت او في وسطه او في اخره فالواجب الصلاة في احد هذه الازمنة وهو قدر
مشترك بينها كان الواجب في المخير هو احد الخصال فيكون الوجوب مرتبا
على الزوال في القدر المشترك بحق الالخم لبقاء المشترك وبدا ان الفعل اول
الوقت لوجود المشترك فيه واي وقت فعل فيه صادف المشترك فلا يلزم تقديم
المسبب عن سببه وان الفعل بعد اول الوقت قضاء ولا انه نفل يثوب مناب
الفرض ولا يلزم مخالفة قاعدة من تلك القواعد التي لزمت الاقوال الاول بل جميع
اسباب تلك القواعد كلها وهذا هو التحقيق عند ارباب هذا المذهب واختلفوا
اذا قصد التاخير لوسط الوقت او اخره هل يجوز له ذلك بغير بدل هو العزم
لان الامر ما دل الا على الصلاة اما هذا العزم فلم يدل عليه دليل فوجب نفيه
او لا بد من العزم على الفعل في بقية الوقت لان من امر بشيء فلم يفعله ولم يعزم
على الفعل في مستقبل الزمان بعد معرضا عن امر سيده والاعراض عن الامر
حرام وما يدفع به الحرام واجب فالعزم واجب واختار العراقيون طريقة ثانية
وهو الفرق بين الغافل عن الفعل والترك فلا يجب عليه العزم وبين من خطر
بباله الفعل والترك فهذا ان لم يعزم على الفعل عزم على الترك بالضرورة فيجب عليه
العزم على الفعل فهي طريقة حسنة فرع مرتب اذا قلنا بالتوسع فهل ذلك
مشروط بسلامة العاقبة فان مات قبل الفعل وقد اخر مختارا اثم وهو قول الشافعية
او لا يأثم لان صاحب الشرع اذن له في التاخير فيكون فعل ما اذن له فيه وفعل المأذون

فيه لا ثالث فيه والاصل عدم اشتراط سلامة العاقبة وهو مذهب المالكية وهو الصحيح
من جهة النظر فهذا هو قاعدة الواجب فيه وهو القدر المشترك وهو كلي لا جزئي
على المذهب الاخير من الفاعدة الثالثة الواجب به وهو سبب ويتعين ان الله تعالى
جعل مطلق زوال الشمس سبب وجوب الظهر متى وجد في اي يوم كان وكذلك
بقية اوقات الصلوات وجعل مطلق الاتلاف سببا لوجوب الضمان ومطلق ملك
موجبا لوجوب الزكاة اما خصوص كونها هذه الدنانير او تلك الدنانير فلا مدخل
له في وجوب الزكاة فلو فقد نصاب مكان نصاب في ملك المولى لم يختلف الحكم وكذلك
الاتلاف بدل الاتلاف فالمنصوب سببا انما هو المطلق الذي هو قدر مشترك بين النصب
والخصوصات ساقط عن الاعتبار في خطاب الزكاة وكذلك كل سبب يتعين بعينه
السبب فهذا كلي مشترك وهو واجب به اي بسببه الفاعدة الرابعة الواجب
به وهو ادوات يفعل بها فان الماء كما يلون للتنقية يلون للاسقاء بخصوصه بالعلم
ويحرب بالعدوم فالواجب به الذي هو اداة في الشريعة له مثل احدها الذي
يتوضأ به ويغتسل فانه ليس سببا للوجوب بل هو اداة يفعل بها الفعل وسبب
الطهارة انما هو الحدث وكذلك التراب في التيمم اداة وليس سببا وانما الثوب
للستر في الصلاة لم يوجب الله تعالى الستر بثوب معين بل بمطلق الثوب الذي
هو قدر مشترك بين جميع الثياب كما لم يوجب الطهارة بماء معين بل بالقدر المشترك
بين جميع المياه ولذلك يخبر عن مغلطة عادتها تلقى على الطلبة فيقال الوضوء واجب
من هذه الفسقية المعينة لان الوضوء واجب بالاجماع وهو لا يجب من غيرها بالاجماع
فيتعين هي والا لبطل الوجوب وكذلك يقال الستر واجب بهذا الثوب المعين
لان الستر واجب بالاجماع وهي لا تجب بغير هذا الثوب بالاجماع لجواز الاقتصار
على هذا الثوب فيتعين هذا الثوب وعلى هذا المنوال يورد هذه الشبهة
والجواب عنها واحد وهو ان الوجوب انما هو متعلق بالقدر المشترك بين
هذه الفسقية وغيرها فاذا لم يكن غيرها واجبا بالاجماع لا يتعين هي بل القدر

المشترك لا هي ولا غيرها وكذلك اذا لم يجب الستر بغير هذا الثوب لا يتعين هذه
الثوب بل القدر المشترك بينها وبين غيرها بل الخصوصات كلها ساقط عن الاعتبار
وما ليس كالحجارة في الاستنجاء اداة يفعل بها الواجب لانها سبب الوجوب بل سبب
الوجوب هو تعظيم البيت لظاهر قوله تعالى ولله على الناس حج البيت او لتذكر قصة
ابراهيم عليه السلام في ذبح ولده وفداه بالكبش وانه هرب منه فتبعه ورماه بالحجارة
هناك فشرع رمي الجمار لتذكر تلك الاحوال الشريفة والطواعية التامة والاثابة
الجميلة لسيدنا ابراهيم في ذلك وعلى التقديرين فالجمار ليست سببا بل اداة يفعل
بها الواجب ولم يوجب الله تعالى شيئا معينا بل القدر المشترك في حصاة احدها
احجر وشبه المسد وخصوص كل واحد منها ساقط عن الاعتبار والوجوب
متعلق بالقدر المشترك بينها دون خصوصياتها وان الفعل الضحايا والهدايا ادوات
يفعل بها الواجب وسبب الوجوب هو ايام النحر في الضحايا والتمتع وغيره من اسباب
الهدي واما هذه الانعام فليست اسباب الوجوب بل ادوات يفعل بها الواجب
ولم يوجب الله تعالى خصوص بدنة دون اخرى بل القدر المشترك بينها هو المطلوب
فانها تفعل بها المشيد ولا يفوت بفوات الخصوص مقصود شرعي مع الاستواء
في الصفات كما تقدم في الثوب والماء وكذلك وجامعها الرقاب في العتق
ليست اسبابا للحكم بل السبب الظهار مثلا او اليمين او افساد صوم رمضان
عمدا او القتل فهذه هي الاسباب واما الرقاب فهي ادوات يفعل بها الواجب
كالماء والستر ولم يوجب الله تعالى خصوص رقبة دون رقبة مع الاستواء
في الصفات بل القدر المشترك بينها هو متعلق الوجوب وهو واجب به
اداة لا واجب به سببا الفاعدة الخامسة الواجب عليه وهو المكلف
في فرض الكفاية فان مقتضى الخطاب فيه التعلق بطائفة غير معينة بل بمطلق
الطائفة الصالحة لايقاع ذلك الفعل على الوجه الشرعي وانما تعلق الوجوب
بالجزئي لاضاع الواجب والا فالمقصود انما هو طائفة غير معينة واي طائفة

فعلى شدة المشدة للثوب في السترة والماء في الطهارة فالقدر المشترك في الطوائف
واجب عليه لانه المكلف والمكلف يجب عليه لانه ولا فيه فاذا فعل طائفة سقط
عن البقية لتحقق الفعل المشترك بينها واذا ترك الجميع اثموا لتعطيل المشترك
بينها عن الفعل واذا لم يوجد الا شخص يقوم بذلك الواجب تعين الفعل عليه لانحصار
المشترك فيه كاخر الوقت في الصلاة وتعذر عدم الثوب الموجود في الستر حرف
لحرف الف على الشاذ سنة الواجب عليه وله مثل في الشريعة احدها
الشرط فان الحول اذا دار بعد ملك النصاب وجبت الزكاة لا بالشرط الذي هو
دوران الحول بل بالسبب الذي هو ملك النصاب ولكن اثر السبب انما ظهر عند
دوران الحول فدوران الحول واجب عليه لانه ولم يخص حول معين بالوجوب
عليه بل مطلق الحول وهي هذه الخمسة الفصول من الحول التي وجدت بعد ملك
النصاب حصل الوجوب عندها لا لخصوص ذلك الحول بل لمطلق الحول الموجب
لحصول التمكن من التنمية في النصاب فالمحصل لمقصود الشرع هو مطلق الحول لا
خصوص هذا الحول فالقدر المشترك بين جميع الاحوال هو الواجب عليه فان
القدر المشترك بين النصب هو الواجب به وثانيها عدم المانع نحو عدم الدين في
الزكاة والحيض في الصلاة فيجب الزكاة عليه بالسبب الذي هو ملك النصاب
او زوال الشمس في الصلاة لا لعدم الدين ولا لعدم الحيض فعدم الدين والحيض
واجب عليه لانه ولم يعتبر صاحب الشرع خصوص دين دون دين ولا خصوص
حيض دون حيض بل مطلق الدين ومطلق الحيض فهذا المشترك واجب عليه
وثالثها وجوب التيمم عند عدم الماء فان عدم الماء يجب عليه التيمم وليس هو
سبب الوجوب لان سبب وجوب الصلاة اوقاتها واسباب الطهارات
الاحداث اما عدم الماء فليس سببا لوجوب التيمم بل الحدث بشرط تعين احد الطهارتين
على الترتيب فان عدم طهارة الماء تعين طهارة التراب فعدم الماء واجب
عليه لانه ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم ماء معين بل عدم مطلق الماء الطهور

الكافي للطهارة دون خصوص ماء وماء فالقدر المشترك ههنا واجب عليه ورابعها
وجوب اكل الميتة عند عدم الطعام المباح اذا خاف الهلاك فيجب عليه اكل الميتة
لا لان السبب عدم الطعام المباح بل السبب احياء النفس وعدم الطعام
المباح واجب عليه لان احياء النفس يقتضي احد الغذائين اما المباح او الميتة
على الترتيب فاذا تعذر المباح تعين الميتة كاقتضاء الحدث احد الطهارتين
على السواء ولم يلاحظ صاحب الشرع عدم طعام مباح بعينه بل مطلق الطعام
المباح الذي يصلح لاقامة البنية وخامسها عدم الحصول الاولى الحاصل
المبيحة في الكفارة نحو كفارة الظهار فان تعذر العتق يوجب الصيام وعدم العتق
ليس سبب الوجوب لان سبب الوجوب هو الظهار وعدم العتق واجب عليه
لانه ولم يلاحظ الشارع عدم رقبة معينة بل عدم مطلق الرقبة الصالحة لبراءة
الذمة من الظهار فهذه الاقسام كلها في مشترك ليس جزئي والوجوب فيه
متعلق القدر المشترك من افراده وهو ههنا واجب عليه القاعدة
السابعة الكلي المشترك الواجب منه وله مثل في الشريعة احدها الجنس
المخرج منه زكاة الابل عنها في الخمس والعشرين والا فهي فوقها فان ذلك جنس
كلي يجب الاخراج منه ولم يلاحظ الشارع شاة معينة ولا حقة معينة
مع استواء الصفات في الجنس الجزئي بل القدر المشترك الكلي هو متعلق
الحكم فقط وثانيها الجنس المخرج منه زكاة النقدين وهو النقدان
الصالحين ان يخرج منهما مقدار العشر زكاة عما يملك ولم يلاحظ الشارع خصوص
دينار ولا درهم وثالثها الجنس المخرج منه زكاة الفطر وهو الحب الذي
غالب قوت اهل البلد منه يجب ان يخرج منه صاع عن كل ادمي الا ان استثني
في كتب الفقه ورابعها الجنس المخرج منه الكفارات في الاطعام وهو
الجنس الذي يخرج منه زكاة الفطر بعينه وخامسها الجنس المخرج منه زكاة
الحبوب والثمار وهو الحبوب او الثمار يجب ان يخرج من ذلك الجنس مما في الملك لا في عينه

بأن يحصل يسيرا أو غيره ويخرج منه العشر عن ما يملك من الحب أو التمر فهذه الخمسة كلها أجناس
كلية ليس معينة يجب الإخراج منها ولم يلاحظ الشارع فيها معينات الحكم
الذي هو الوجوب متعلق بالقدر المشترك بين تلك المعينات القاعدة
الثامنة الواجب عنه وهو جنس للمولى عليه يجب أن يخرج عن كل فرد منه صاع في زكاة
الفطر ولم يلاحظ الشارع خصوص شخص دون شخص بل مفهوم الإنسان الموصوف
بالصفات التي لأجلها تجب زكاة الفطر كان ذلك المخرج عنه من المحجور عليه بوصية
أو حاكم أو ولي لقرابة أو زوجة أو رق فمتعلق الحكم هو القدر المشترك بين هذه
الأجناس دون خصوص عبد معين أو زوجة معينة القاعدة التاسعة
الواجب مثله وله مثالان أحدهما جزاء الصيد في الحج فإن الواجب إخراج مثل الصيد
المقتول في الإحرام أو الحرم والمعتبر في ذلك مطلق الغزال ومطلق بقر الوحش
دون خصوص ظبي معين أو بقرة معينة بل الوجوب منوط بمطلق ذلك الجنس
الكلي وخصوص كل صيد من جنس ساقط عن الاعتبار في الجزاء فهذا الجنس الكلي هو
الواجب مثله وثانيهما المتلف المثلي من المكيلات والموزونات يجب غرامة
مثله فمن أتلف قفيز قمح يجب عليه غرامة قفيز مثله أو رطل زيت يجب عليه إخراج رطل
زيت مثله مع قطع النظر عن خصوص ذلك الرطل الزيت وتعينه بل المعتبر كونه
زيتا موصوفا بصفة هي متعلق الأغراض نحو كونه زيت إنفاق أو زيت بزر كتان
ونحو ذلك فهذا هو المعتبر في وجوب إخراج مثله حتى أن أفراد الأرطال
من القلة الواحدة من الزيت سواء في الحكم والمعتبر المشترك بينها دون خصوص
رطل دون رطل وكذلك بقية المثليات المعتبر في الحكم أجناسها وصفاتها
العامة دون خصوص المعينات فهذا جنس كلي هو الواجب مثله القاعدة
العاشرة الواجب انتهاؤه مثاله في الشريعة أحدها غروب الشمس في الصوم
يجب الصوم إليه والمعتبر في ذلك جنس الغروب من كل يوم أما كونه غروب شمس
من يوم الجمعة أو غيرها فساقط عن الاعتبار في نظر الشرع بل متى حصل الغروب

في أي يوم كان سقط وجوب الصوم وانتقل المكلف إلى تحريم الصوم لوجود مفهوم
الغروب في أي يوم كان ولا عبرة بخصوص الأيام فهذا جنس عام كلي يجب الفعل إليه
وهو مثل ليس مقصد الأكل والجماع وثانيها هلال شوال يجب تتابع الصوم في الأيام
إليه فيجب اتصال الصوم في كل يوم إلى غروب الشمس ومتعلق الحكم هو كونه
هلال شوال أما كونه هذا الهلال أو ذاك أو كونه من سنة ستين أو من سنة
سبعين فلا عبرة به في هذا الحكم بل مطلق هلال شوال كيف كان من أي سنة كان
وثالثها أواخر العدد والأشهر أو الإحداد في عدة الوفاة يجب اتصال العدة
والأشهر إلى تلك الغايات وكذلك الإحداد مع قطع النظر عن كون تلك
الغاية من شهر معين بل متعلق الحكم كونه كمال ثلاثة أشهر في عدة الطلاق أو أربعة
أشهر وعشرا في عدة الوفاة هذا هو المعتبر وما عداه لغو في هذا الحكم فهذه
أجناس عشرة أشير إليها كلها في متعلق الوجوب بمعنى كلي والخصوص كل واحد منها
بخصوصه كما تقدم ملغى عنه ومنه ومعه وإليه وعليه وبه فخرج من قول القائل إذا
كان الحكم في الأبواب كلها متعلقا بالقدر المشترك فلم لا حل واجبا محرما
لم اختلفت الأسماء فيحصل أن هذا القدر العام الذي هو متعلق الحكم بالقدر
المشترك قد حصل فيه أيضا أجناس كلية مشتركة بين أفرادها وكل جنس
من هذه الأجناس خصوص عام مشترك فيه بين أفراد ذلك الجنس والأصل
إذا اختلفت الحقائق الكلية أو الجزئية أن تختلف الأسماء لغة واصطلاحا فحصل
فائدة التعبير عن خصوص كل جنس كان جنسا أو نوعا فهذا تقرير هذا
الفرق بين قواعد العشرة الفرق السبعون بين قاعدة اقتضاء النهي الفساد
في نفس الماهية وبين قاعدة اقتضاء النهي الفساد في أمر خارج عنها هذا الفرق بالغ
الوضوح في أعيان حتى إنه صحح عقود الربا وأفادها الملك في أصل المال الربوي
ورد الزائد فإذا باع درهما بدرهمين أوجب العقد درهما من الدرهمين ويرد
الدرهم الزائد وكذلك بقية الربويات وبالغ فيه الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه في العام

السبعون

هذا الفرع حتى أبطل الصلاة بالثوب المغصوب والوضوء بالماء المسروق والذبح بالسكين
المغصوبة وسوّى بين موارد النهي وتوسط مالك والشافعي بين المذهبين فأجروا
الفساد في بعض الفروع دون بعض وأما إذا كان وجه الفرق بين أدلة تلك المسائل
فوضح الفرق لجميع أبو حنيفة رحمه الله بأن النهي إذا كان في نفس الماهية فالنهي
للمفسدة فاسد فإن النهي إنما يعتمد المفاسد كما أن الأمر إنما يعتمد المصالح وكالنهي
عن بيع الخنزير والميتة أو بيع السفيه ونحوه إن أركان العقد أربعة عوضان
ومتعاقدان فمتى وجدت الأربعة من حيث الجملة سالمة عن النهي فقد وجدت الماهية
المعتبرة شرعا سالمة عن النهي فلو كان النهي إنما تعلق بأمر خارج عنها ومتى انخرم واحد
من الأربعة فقد عدمت الماهية لأن الماهية المركبة كما تعدم لعدم كل أجزائها تنعدم
لعدم بعض أجزائها فإذا باع سفيه من سفيه خمرا بخنزير فجميع الأركان معدومة
فالماهية معدومة والنهي في الفساد في نفس الماهية وإذا باع رشيد من رشيد ثوبا
بخنزير فقد فقد ركن من الأربعة وهو أحد العوضين فلو كان المعدوم شرعا بأول
في ذلك بين أحد من الأربعة أو اثنين أو الثلاثة فإذا باع رشيد من رشيد حصة بعضه
الأركان الأربعة موجودة سالمة عن النهي الشرعي فإذا كانت إحدى العوضين أكثر
بالكل وصف حصل لأحد العوضين فالوصف متعلق النهي دون الماهية فهذا هو
تحرير كون النهي في الماهية أو في أمر خارج عنها وتخرج على ذلك جميع عقود
الربا وجميع ما هو من هذا الضابط على ما ذكرته في المسائل فمتى وجدت الأركان
كلها وأجزاء الماهية فالنهي في الخارج ومتى كان النهي في جزء من أجزاء الماهية
أو في جميع أجزائها فالنهي في الماهية إذا تقرر هذا قال أبو حنيفة أصل
الماهية سالم عن المفسدة والنهي إنما هو في الخارج عنها فلو قلنا بالفساد مطلقا
بين الماهية المتضمنة للفساد ومن أن لم تتضمن الفساد ولو قلنا بالصحة مطلقا لسوّينا
بين الماهية إن لم تكن في ذاتها وصفاتها وبين المتضمنة للفساد في صفاتها وذلك
غير جائز فإن التسوية بين مواطن الفساد ومن أن لا يعتبر خلاف القواعد

فيعتبر حينئذ أن يقابل الأصل بالأصل والوصف بالوصف فنقول أصل الماهية
سالم عن النهي والأصل في تصرفات المسلمين وعقودهم الصحة حتى يرد نهي فيثبت لأصل
الماهية الأصل الذي هو الصحة ويثبت للوصف الذي هو الزيادة المتضمنة للمفسدة
الوصف العارض وهو النهي فيفسد الوصف دون الأصل وهو المطلوب وهذا
فقه حسن واحتج أحمد بن حنبل رضي الله عنه بأن النهي يعتمد المفاسد ومتى ورد إبطال
ذلك العقد وذلك التصرف بجملته فإن ذلك العقد إنما اقتضى تلك الماهية بذلك
الوصف أما بدونه فلم يتعرض له المتعاقدان فبقي على الأصل غير معقود عليه فيرد
بما تضمنه بغير عقد وكذلك الوضوء بالماء المغصوب معدوم شرعا والمعدوم شرعا كالمعدوم
حسا ومن صلى بغير وضوء حسا فصلاته باطلة فصلاة المتوضئ بماء مغصوب باطلة وكذلك
القول في الثوب المسروق والذبح بالسكين المسروقة فهو معدوم شرعا فلو كان معدوما
حسا ومن أفرى الأوداج بغير أداة حسا لم تؤكل ذبيحته فلا تؤكل ذبيحة الذابح
بسكين مغصوبة على هذا المنوال وأما الحنفية فتوسطا بين المذهبين فقلنا بالفساد
لأجل النهي عن الوصف في مسائل دون مسائل ولنذكر من ذلك ثلاث مسائل
المسألة الأولى الصلاة في الدار المغصوبة فللحنفية والجمهور أن نعته يصححها
وقال الحنابلة ببطلانها فنحن نلاحظ أن متعلق الأمر قد وجد فيها كما أن متعلق
النهي فالصلاة من حيث هي صلاة حاصلة غير أن المصلي جانٍ على حق صاحب الدار
فالنهي في المجاور والحنابلة مشوا على أصلهم في التسوية بين الأصل والوصف
المسألة الثانية غاصب الخف إذا مسح عليه فإنه تصح طهارته وصلاته
وعند الحنابلة بطلان والمدرك عندنا أنه يحصل الطهارة بحالها على الوجه المطلوب
شرعا وإنما هو جانٍ على حق صاحب الخف كالصلاة في الدار المغصوبة
ويلحق بالفاعل بطهارته ومن هذا النوع المحرم إذا مسح على الخفين المحرم
محافظة في طهارته بالغسل ولم يأت به فلم يحصل جميع المأمور به كما بخلاف
الغاصب حصل جميع المأمور به كالها مع جميع النهي فكان النهي في المجاور

وكثير ما يسأل عن الفرق بين هاتين المسألتين فيقال فيهما مأمور وعبادات ليس
فيها إلا عين المقصود وسر الفرق ما ذكرته لك من وجود كمال حقيقة المأمور به في
الغاصب وعدم وجودها في المحرم ففي صورة الغاصب شيء مجاور وفي صورة المحرم
عدم المأمور فبقيت الذمة مشغولة بالمأمور بالإتيان مختلفان من هذا الوجه
وإن اشتركا في أن كل واحد منهما عاص باللبس المسألة الثالثة الذي يصلي
في ثوب مغصوب أو متوضئا بماء مغصوب أو حج بمال حرام كل هذه المسائل عندنا سواء
في الصحة خلافا لأحمد رضي الله عنه والعلة ما تقدم أن جميع المأمور به من الحج والستر
وصورة التطهير قد وجدت من حيث المصلحة لا من حيث الإذن الشرعي وإذا حصل
جميع المأمور به من حيث المصلحة كان النهي مجاورا وهو الجناية على الغير كما في الدار
المغصوبة فإن قلت لا أسلم وجود جميع المأمور به لأن المعدوم شرعا كالمعدوم
حسا فيكون الستر معدوما ومع عدمه مع العمد تبطل الصلاة وكذلك
الوضوء يعين هذا التقرير ولا يخفى أن أقول ذلك في الحج فإن النفقة لا تعلق
لها بالحج لأنها ليست ركنا ولا شرطا في ركن بل تقع الطريق لحفظ حياة
المسافر بخلاف المحرم فههنا يعرف ما هو شرط فكان الشرط معدوما فإن قلت
نمنع أن الله تعالى أمر بالطهارة والستر واشترط فيهما أن تكون الآلة مباحة
بل حرم الغصب مطلقا وأوجب الطهارة مطلقا ولم يعتد واحدا منهما الآخر
كما يخص الغصب وإن كان مأمورا يخص المأمور وإن كان محرما كما أمر الله تعالى
إلا بالصلاة ولم يشترط فيها بقعة مباحة بل أوجب الصلاة مطلقا وحرم الغصب
ولا يلزم من تحريم الشيء أن يكون عدمه شرطا كما أنه لو سرق في صلاته لم تبطل صلاته
وكذلك لو نظر في صلاته على فعل أشياء لم تبطل صلاته مع مقارنة المحرم فكذلك
في هذه المواطن فإن قلت ما الفرق بين هذه المسألة وبين مسائل الربا
ولم لا وافقت الحنفية في تصحيح العقد فيها كما صححت العبادة مع ثبوت النهي الوصف
وفي الجمع النهي الوصف دون الأصل فالجميع طردوا أصلها وأنتم لم تطردوا

أصلكم وكذلك الشافعية قلت السبب في ذلك أن ملك المال ومتعلقات
العقود والرضا لم يحصل إلا بمقابلة الواحد بالاثنين فلو صحح العقد في المعين لتعلق
ملك البائع بغير رضاه ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل مال امرئ
مسلم إلا بطيب نفسه وهذا لم تطب نفسه إلا بما يقابل العقد فكان الدرهم
الثاني بعد إسقاط الدرهم الزائد باقيا على ملكه بأذى العدم تناول العقد بمقابلة
مثله بل بمثليه وأما في هذه الصور حيث قلنا بالصحة بالوجود كمال متعلق
الأمر فقلنا بالصحة لوجود كمال المتعلق وهنالك لم يوجد كمال المتعلق فهذا
فرق جلي فإن قلت من رضي بأن يكون درهمان من عنده بإزاء درهم فقد
رضي بأن يكون درهم واحد من قبله بإزاء درهم واحد بطريق الأولى فقولكم لم
يحصل الرضا ممنوع بل الرضا حاصل قلت الجواب عن هذا السؤال
من وجهين الأول هب أن باذل الدرهمين راض فباذل الدرهم غير راض
ببذله بإزاء درهم واحد وإنما رضي ببذله بإزاء درهمين سلمنا حصول الرضا لكن
الرضا لا يكفي وحده في نقل الأملاك فإنه لو رضي بنقل ملكه وهو ساكت من غير
قول ولا فعل لم ينتقل ملكه فيما علمنا إجماعا بل لابد من عقد أو ما يقوم مقام العقد
أما الرضا وحده فليس سببا شرعا بل السبب الشرعي هو الدال على الرضا وهذا
السبب لم يتعلق ولم يوجد فوجب أن لا يقضى باللزوم حينئذ فهذا هو سر
الفرق بين الربويات والعبادات فتأمل ذلك فهو حسن الفرق
الحادي والسبعون بين قاعدة حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال سقط بها
الاستدلال وبين قاعدة حكايات الأحوال إذا ترك فيها الاستفصال تقوم مقام
العموم في المقال ويحسن بها الاستدلال هذا موضع نقل عن الشافعي رضي الله
عنه فيه هذان الأمران على هذه الصورة واختلفت أجوبة الفضلاء في ذلك
فمنهم من يقول هذا مشكل ومنهم من يقول هما قولان للشافعي والذي ظهر لي أنهما
ليسا قاعدة واحدة فيها قولان بل هما قاعدتان متباينتان ولم يختلف قول

الحادي والسبعون

الشافعي رضي الله عنه ولا تناقض وتحرير الفرق بينهما ينبني على قواعد القاعدة الاولى
ان الاحتمال المرجوح لا يقدح في دلالة اللفظ والا لسقطت دلالات العمومات كلها
لتطرق احتمال التخصيص اليها بل تسقط دلالة جميع الادلة السمعية لتطرق احتمال
المجاز والاشتراك لجميع الالفاظ لكن ذلك باطل فتعين حينئذ ان الاحتمال
الذي يوجب الاجمال انما هو الاحتمال المساوي او المقارب اما المرجوح فلا القاعدة
الثانية ان كلام صاحب الشرع اذا كان محتملا احتمالين على السواء صار مجملا وليس
حمله على احدهما اولى من الاخر القاعدة الثالثة ان لفظ صاحب الشرع اذا كان ظاهرا
او نصا في حكم وكان لذلك الحكم محل متردد بين انواعه وافراده لا يقدح ذلك في الدلالة
كقوله تعالى فتحرير رقبة اللفظ ظاهر في اعتاق جنس الرقبة وهي مترددة بين
الذكر والانثى والطويل والقصير وغير ذلك من الاوصاف ولم يقدح ذلك
في دلالة اللفظ على ايجاب الرقبة وكذلك اكثر جميع الخطابات الكليات وقد
تقدم انها عشرون ولم يظهر في شيء من مثلها قدح ولا اجمال اذا تحررت هذه القواعد
فنقول الاحتمالات تارة تكون في كلام صاحب الشرع على السواء فتقدح وتارة
تكون في محل مدلول اللفظ فلا تقدح فحيث قال الشافعي رضي الله عنه ان حكاية الحال
اذا تطرق اليها الاحتمال سقط بها الاستدلال مراده اذا استوت
الاحتمالات في كلام صاحب الشرع ومراده ان حكاية الحال اذا ترك فيها الاستفصال
قامت مقام العموم في المقال اذا كانت الاحتمالات في محل المدلول دون الدليل
وليتضح ذلك بذكر ثماني مسائل المسألة الاولى قوله عليه السلام لما سئل عن
الوضوء بنبيذ التمر تمرة طيبة وماء طهور ليس في اللفظ الا ان التمر طاهر طيب
والماء طهور فيبقى اذا اجتمعا التمر الطيب والماء الطهور كيف يكون الحال هل
يسلب الطهورية ام لا لم يتعرض لذلك فيحتمل ان يريد ان كل واحد منهما بقي
على حاله لم يتغير وصفه فكان ذلك وصفين بما كانا عليه قبل الاجتماع ويحتمل انهما تغيرا
عن حالهما الاولى فبقيت التمرة واحد الماء وحلا ومع ذلك فالماء طهور على حاله وهو

مراد الحنفية وليس في اللفظ اشعار بالتغير ولا بعدمه وقوله عليه السلام تمرة طيبة وماء
طهور لم يتعرض فيه لذلك لا بالتغير ولا بالتعين فان قلت لو لم يتعرض
لقيد التغير لم يكن الجواب حاصلا فانه عليه السلام انما سئل عنهما بعد اجتماعهما قلت
مسلم انه سئل عنهما بعد اجتماعهما ولكنه لم يقل للسائل توضأ ولا لا توضأ بل اقتصر على
ذكر وصف المجتمعين ولم يتعرض للتغير ولا لعدمه فلا جرم لما تساوت الاحتمالات
في ذلك سقط الاستدلال بالحديث على الجواز بعد التغير لان الدال على الاعم
غير دال على الاخص وحالة التغير اخص مما فهم من اللفظ من وصف المجتمعين المسألة
الثانية استدلت المعتزلة على ان الشر من العبد لا من الله تعالى بقوله عليه السلام في الحج
والخير في يديك والشر ليس اليك وهذا سلب عام يعم في الحجة على الاشعرية
وجوابه ان قوله عليه السلام ليس اليك هذا الجار والمجرور لابد له من عامل يتعلق به
فالمعتزلة يقدرونه والشر ليس منسوبا اليك حتى يكون من العبد على زعمهم ونحن نقدره
والشر ليس قربة اليك لان الملوك انما يتقرب اليهم بالسرور والله تعالى
لا يتقرب اليه الا بالخير وهذا معنى حسن جميل يحمل اللفظ عليه وعلى هذا يكون
لفظ صاحب الشرع محتملا لما قلناه ولما قالوه وليس اللفظ ظاهرا في احدهما بحسب
الوضع بل الاحتمالان مستويان فسقط استدلال المعتزلة به لحصول
الاجمال فيه المسألة الثالثة قوله عليه السلام في المحرم الذي وقصته ناقته
لا تمسوه بطيب فانه يبعث يوم القيامة ملبيا هذه واقعة عين في هذا المحرم وليس
في اللفظ ما يقتضي ان هذا الحكم ثابت لكل محرم او ليس ثابتا واذا تساوت
الاحتمالات بالنسبة الى غيره من المحرمين سقط استدلال الشافعية على ان
المحرم اذا مات لا يغسل ولعل عليه السلام علم ان المحرم يبعث يوم القيامة ملبيا
حتى يكون فيه عموم ولا رتب الحكم على وصف يقتضي انه علة فيعم جميع الصور
لعموم علته بل علق الحكم بشخص معين فقط فكان اللفظ مجملا بالنسبة الى
غيره ولو اراد عليه السلام الترتيب على الوصف لقال فان المحرم يبعث يوم القيامة

ملبسًا ولم يفصل فإنه قال لا تقربوا المحرم ولم يقل لا تقربوه طيبًا عدا عن هذه المعاني
الى الصفات الخاصة فدل ذلك ظاهرًا على عدم ارادته لترتيب الحكم على الوصف
فبقيت الاحتمالات مستوية فحصل الاجمال وهو المطلوب المسئلة الرابعة
قال الحنفية لا يجوز ان يوتر بركعة واحدة بل بثلاث بتسليمة واحدة لنهيه عليه السلام عن البترا
وهي الركعة المفردة قلنا ليس في لفظ البترا ما يقتضي ذلك بل الابتر في اللغة
هو الذي لا ذنب له او لا عقب له ومنه قوله تعالى إن شانئك هو الأبتر أي لا
عقب له فالبترا يحتمل ان يريد بها ركعة ليس قبلها شيء ويحتمل ان يريد ركعة منفردة والاحتمالان
متساويان فلا يحسن الاستدلال به على ان الركعة المفردة لا تجزئ نعم لو كان الابتر في
اللغة هو المفرد وحده صح ذلك بل هو الذي لا يتبعه شيء ويضاف اليه من ذنب او عقب
ويحتمل قول الركعات المتقدمات بالعقاب للوتر ويحتمل فلا حجة فيه فهذه المسائل
الاربع كلها الاحتمالات فيها في نفس الدليل وقد تعارضت فسقط الاستدلال بها
لانه وقع واقع عن رفع فيها مثل هذا اسقط بها الاستدلال وهي التي اشار فيها
الشافعي رضي الله عنه بالاجمال وعدم الدلالة ولنشرع الان في المسائل التي تجري مجرى
العموم بسبب عدم الاستفصال المسئلة الخامسة قوله عليه السلام لغيلان لما اسلم
على عشر نسوة امسك اربعًا وفارق سائرهن قال ابو حنيفة رضي الله عنه ان عقد عليهن
عقودًا مرتبة عقدًا بعد عقد لم يجز له ان يختار من المتاخرات لفساد عقودهن
بعد اربع عقود فان الخامسة وما فوقها باطل والخيار في الباطل لا يجوز وان
عقد عليهن عقدًا واحدًا جاز الخيار لعدم التفاوت بينهن وقال الشافعي
ومالك رضي الله عنهما الحكم في ذلك سواء وله الخيار في الحالين لانه عليه السلام اطلق القول
في هذه القضية ولم يستفصل فكان ذلك كالتصريح بالعموم في جميع هذه الاحوال
فيجوز التخيير مطلقًا ولو اراد عليه السلام احد القسمين دون الاخر لاستفسر غيلان
عن ذلك وحيث لم يستفصل دل على التسوية في الحكم فان قلت لعله علم ان
الواقع اتحاد العقد فلذلك اطلق القول قلت الجواب عن هذا من وجهين

الاول ان الاصل عدم العلم بحاله عليه السلام الثاني ان هذه القضية من رسول الله صلى الله عليه وسلم
في تقرير قاعدة كلية لجميع الخلق ومثل هذا شأنه البيان والايضاح فلو كان في نفسه
عليه السلام علم يبنى عليه الحكم لبينه للناس وحيث لم يبينه بل اطلق دل ذلك على ان الحالين
سواء فهذا الحديث ليس في لفظه احتمال ولا اجمال لانه مستوية بل اللفظ ظاهر
ظهورًا قويًا في الاذن في التخيير واما الاحتمالات المستوية في محل الحكم وهو
النسوة فقد يحتمل ان يكون عقد او اعداد عقود او الاحتمالات في محل
الحكم لا تقدح انما تقدح في الدلالة الاستواء في احتمالات الدليل الدال على
الحكم اما اذا كان الدليل ظاهرًا ومحل الحكم فيه احتمالات لا تقدح ذلك المسئلة
السادسة قوله عليه السلام للمفطر في رمضان اعتق رقبة ظاهر في وجوب الاعتاق ولا اجمال
فيه مع احتمال ان يكون الرقبة المأمور بها سوداء او بيضاء او ذكرًا او انثى او
طويلة او قصيرة ومن هذا التنويع شيء في الرقبة ولا تقدح هذه الاحتمالات
وان استوت في دلالة الدليل على وجوب اعتاق رقبة لان الاحتمالات في محل الحكم
لا في دليله المسئلة السابعة قوله عليه السلام اذا شهد عدلان فصوموا وافطروا
وانسكوا اللفظ ظاهر في ربط هذه الاحكام بشهادة العدلين مع احتمال
ان يكون العدلان عربيين او عجميين شيخين او كهلين ابيضين او اسودين
ونحو ذلك فيعم الحكم الجميع لان الاحتمالات في محل الحكم لا في دليله ويقول
جميع هذه الاحتمالات تندرج في الحكم وهو معنى قول الشافعي رضي الله عنه انه
ينزل منزلة العموم في المقال المسئلة الثامنة قوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج
وسبعة اذا رجعتم اللفظ نص وقطعي في السبعة والثلاثة لا احتمال في الدليل
من هذا الوجه اصلًا والاحتمالات في الموضع الذي يرجع اليه فيحتمل ان يكون
غربًا او شرقًا او شمالًا او جنوبًا او الى مدينة او برية او قرية وجميع هذه
الاحتمالات في محل الحكم فلا جرم يعم الحكم جميعها وتستوي فيها حكم صاحب
الشرع فهذا مثال للدليل يكون نصًا والاحتمالات مستوية في محل الحكم فلو كانت

هذه الاحتمالات المستوية في الدليل سقط به الاستدلال وصار مجملا كما قال
الشافعي رضي الله عنه فقد ظهر بهذه القواعد وهذه المسائل الفرق بين حكاية الحال اذا
تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال وبين قاعدة
ان ترك الاستفصال في حكاية الحال يقوم مقام العموم في المقال ولم يناقض الشافعي
رضي الله عنه ذلك اصلا بل كل قول له موضع فهذا هو الفرق الثاني والسبعون بين قاعدة

الفرق الثاني والسبعون

الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات
في الايمان اعلم ان مذهب مالك رحمه الله ان الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان
هذه قاعدة في الاقارير وغيرها وقاعدة في الايمان ان الاستثناء من النفي ليس باثبات
وعند الشافعية في ذلك قولان فمنهم من طرد الحكم اثبات في الايمان وغيرها ومنهم (ان)
من وافقنا ويظهر ذلك بمسائل ثلاث المسألة الاولى اذا حلف لا يلبس ثوبا الا كتانا
في هذا اليوم فقعد عريانا فالحنث قد استثنى من النفي السابق فيلزم اثباتا فيكون كلام
مشتملا على جملتين سلبية وجملة ثبوتية بعد الاستثناء وقيل وقد دخل القسم عليهما فيجب اذا قعد
عريانا الحنث بالجملة الثبوتية ويكون قد حلف لا يلبس غير الكتان وليلبس الكتان
فما لبس الكتان فيحنث هذا مقتضى قاعدة اللغة من جهة ان الاستثناء من النفي اثبات
والشافعية مستووا على ذلك على احد القولين فحنثوه ووافقونا في القول الاخر ومنع الحنث
لنا وجوه الاول ان الا تستعمل للاخراج وتستعمل صفة ومنه قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا معناه لو كان فيهما آلهة غير الله لفسدتا ولو اراد الاستثناء
لنصب فقال الا الله لانه استثناء من موجب وهي في العرف قد جعلوها
في الايمان بمعنى غير فلا تفهم من قول القائل والله لا لبست ثوبا الا الكتان انه حلف
على لبس الكتان بل نفهم لا لبست ثوبا غير الكتان وان غير الكتان هو المحلوف عليه
اما الكتان فلا تفهم اهل العرف ذلك فيه واذا كان الكتان غير محلوف عليه لم يحنث (عريانا)
اذا قعد الثاني سلمنا ان اهل العرف لم ينقلوها لمعنى غير وسوى الا لكن القسم يحتاج
في جوابه جملة واحدة وقد اجمعنا على ان جوابه حصل بقوله لا لبست ثوبا وانه لو سكت

هنالك كان كلاما عربيا والاصل عدم تعلقه بالجملة الثانية التي بعد الا واذا لم
يتعلق بها القسم كان لبس الكتان غير محلوف عليه فلا يحنث اذا جلس عريانا
وهو المطلوب الثالث سلمنا انه يتناول الجملتين لكن الاستثناء في هذه
الصور عندنا من اثبات فيلزم نفيا بيانه ان معنى الكلام ان جميع الثياب محلوف
عليها الا الكتان فكانه قال احلف على عدم لبس كل ثوب الا الكتان
فلا احلف عليه لانه استثناه من الحلف الذي هو ثبوتي واذا كان الكتان غير
مقسم عليه لا يحنث بتركه وهو المطلوب فهذه الوجوه هي الفرق بين قاعدة
الاستثناء من النفي اثبات في غير الايمان وبين قاعدة الاستثناء في الايمان المسألة
الثانية حكى صاحب القبس ان جلس رجلان بالبيت المقدس يلعبان بالشطرنج
فتغاضبا في الكلام فحلف احدهما لا العب مع صاحبه غير هذا الدست فخرجا
وتعذر الرفع فخبطها وجهل ترتيبها كيف كان وامتنع تكميل ذلك الدست
فسأل الفقهاء عن حنثه بذلك فاختلفوا في حنثه على قولين قال ثم اجتمعت
بشيخنا ابي الوليد الطرسوسي فاخبرته بالمسألة فاختار عدم الحنث المسألة
الثالثة لو قال والله لاعطينك في كل يوم درهما من دينك الا في يوم الجمعة
فاعطاه في يوم الجمعة مع سائر الايام فان الخلاف المتقدم يجري فيه وان كان
استثناء من اثبات لان الا بمعنى سوى في الايمان عند اهل العرف ولا يفهمون
من قول هذا القائل انه منع نفسه من الاعطاء في يوم الجمعة بل استثناه توسعة
وان المقصود انه لو اعطى فيه لم يضر وانما المقصود من اليمين انه لا يخل بالاعطاء
في غير يوم الجمعة فغير يوم الجمعة هو المقصود باليمين لا يوم الجمعة فتأمل ذلك

الفرق الثالث والسبعون

الفرق الثالث والسبعون بين قاعدة المفرد المعرف باللام يفيد العموم
في غير الطلاق كقوله احل الله البيع ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق
وبين قاعدة المعرف باللام في الطلاق لا يفيد العموم فلو قال انت الطلاق
ثلاثا بل متى لم يلزمه مع عدم النية الا طلقة واحدة ومقتضى اللغة ان يلزمه الثلاث

لان قاعدة العرف بلام التعريف انه عام في جميع افراد الجنس الذي دخل عليه وقد دخل على مفهوم الطلاق فيعم افراده الى غير نهاية ومقتضى ذلك ان يلزمه من الطلاق عدد غير متناه الا ان المحل لا يقبل الا ثلاثا فيقتصر عليها كما لو قال انت طالق مائة فانه يلزمه الثلاث فقط لعدم قبول المحل الزيادة على ذلك لكن الفقهاء اليوم على خلافه ولا يلزمونه الا واحدة بسبب ان لام التعريف قد يستعمل للاستغراق والجنس نحو احل الله البيع وللمعهود من الجنس نحو قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول فهذه اللام للمعهود الذي تقدم ذكره ولحقيقة الجنس كقول السيد لعبده اذهب الى السوق واشتر لنا الخبز واللحم لم يرد الا بماهية الحقيقة ولا يريد العموم بان يأتي بجميع افراد الجنس وليس بينهما معهود يصرف الكلام اليه بل المراد حقيقة الجنس اي الماهية الكلية التي تصدق بفرد واحد اذا عرف ان لام التعريف يستعمل في احد هذه الثلاث فاعلم ان اهل العرف قد نقلوها في حقيقة الجنس دون استغراق الجنس فيصير معنى كلام المطلق ان حقيقة جنس الطلاق يلزمني واذا لزمته هذه الحقيقة وهذه الحقيقة تصدق بفرد فلم يلزمه الا فرد وهو طلقة واحدة لان الايمان مبنية على العرف في اليمين بالله تعالى وبالطلاق وغيره فاذا حدث عرف بعد اللغة قدم عليها لانه ناسخ لها والناسخ مقدم على المنسوخ وهاتان قاعدتان في الاصول خالف الفقهاء في الفروع وهما قاعدة الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي لم يقولوا بذلك في الايمان على ما تقدم من الخلاف وقاعدة العرف بلام التعريف قالوا انها للعموم ولم يقولوا به في الطلاق والسبب ما تقدم بيانه الفرق الرابع والسبعون بين قاعدة الاستثناء من النفي اثبات في غير الشروط وبين قاعدة الاستثناء من النفي ليس باثبات في الشروط خاصة دون بقية ابواب الاستثناء هذا الفرق مبني على قاعدة وهي ان السبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والمانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم وقد تقدم بسط هذه الحقائق وتحريرها وتعليلها والفروق بينها فلا حاجة لاعادة ذلك غير ان المقصود هاهنا ان تعلم ان الشرط لا يلزم من وجوده شيء انما المؤثر عدمه فاذا علمت

الحياة شرط في العلم بمذهب مالك يلزم من عدم الحياة عدم العلم به ولا يلزم من وجود الحياة العلم به ولا عدم العلم به فلم من حي لا يعلم مذهب مالك وكذلك يلزم من عدم الطهارة الجزم بعدم صحة الصلاة ولا يلزم من وجود الطهارة الجزم بصحة الصلاة لاحتمال ان لا يصلي اصلا ولكن بغير نية او نسيان او ركوع او غير ذلك وكذلك يلزم من عدم الحول عدم وجوب الزكاة جزما اما اذا دار الحول فقد تجب الزكاة وقد لا تجب لانه فقيرا ومديان فوجود الشرط لا يلزم منه شيء انما اللزوم عن عدمه اذا عرفت هذه القاعدة فقوله عليه السلام لا تقبل الله صلاة الا بطهور لا يلزم من القضاء قبل الا بعدم القبول لعدم الطهارة القضاء بالقبول بعد الا لاجل وجود الطهارة التي هي شرط لانه لا يلزم من وجود الشرط شيء وكذلك قوله عليه السلام لا نكاح الا بولي لا يلزم من القضاء بنفي النكاح قبل الا لاجل عدم الشرط الذي هو الولي القضاء بصحة النكاح بعد الا لاجل وجود الشرط الذي هو الولي لانه لا يلزم من وجود الشرط شيء انما المؤثر عدمه لا وجوده ولذلك قوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد لا يقتضي ان يحصل له الصحة او الفضيلة اذا صلى في المسجد بجواز ان يصليها في المسجد ويكون تاركا للسنة جمع ذلك واحد وهو ان الشرط لا يلزم من وجوده شيء فيكون الاستثناء من النفي اثباتا مطردا في ما عدا الشروط ويكون الشروط مستثناة من الخلاف والعلماء هذه القاعدة وان ارادوهم غير الشروط واما الشروط فلا وهذا التخصيص من هذه القاعدة مهم غريب قل ان يتفطن له وبسبب التفطن له يبطل ما يورده الحنفية علينا في مسئلة ان الاستثناء من النفي اثبات فيقولون لو كان الاستثناء من النفي اثباتا للزم القضاء بصحة الصلاة عند الطهور وبصحة النكاح عند الولي الوارد في الاحاديث ولما لم يلزم ذلك دل على ان الاستثناء من النفي ليس اثباتا والا لزم تخلف المدلول عن الدليل وهو خلاف الاصل فيجيب بما تقدم ان هذه الاسباب من باب الشروط ونحن انما ندعي ذلك في غير الشروط فلا يرد علينا الشروط فاندفع السؤال بهذا وهو جميع الفروق بين القاعدتين فيما يخرج عليه الاستثناءات الواقعة في الكتاب والسنة وكلام العرب والحالفين وغيرهم الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة ان وقاعدة اذا فان كلاهما للشرط لكن الفرق بينهما من وجوه

الرابع والسبعون

الخامس والسبعون

أحدها أن يدل على الزمان بالالتزام وعلى الشرط بالمطابقة وإذا على العكس في ذلك
فإذا قلت إن جاء زيد فأكرمه فإن لفظة إن تدل على أن الشرط والالتزام متوقف على
المجيء مطابقة ويدل بالالتزام على أن المجيء لا بد أن يكون في زمان وإذا قلت إذا جاء زيد فأكرمه
فإذا تدل على الزمان بالمطابقة وعلى الشرط بالالتزام في بعض الصور فإنها قد يلزمها الشرط
في بعض الصور نحو إذا جاء نصر الله إلى قوله فسبح وقد لا يلزمها ويكون ظرفا محضا نحو قوله
تعالى والليل إذا يغشى والنهار إذا تجلى أي أقسم بالليل في حالة غشيانه والنهار في حالة
تجليه لأنهما أكمل أحوال الليل والنهار والقسم تعظيم والتعظيم يناسب أعظم الأحوال
فإذا في مثل هذا ظرف محض في موضع نصب على الحال فصارت إذا مع الظرفية قد
يلزمها الشرط فيدل عليه في بعض الصور وقد لا يلزمها في بعض الصور فلا يدل عليه التزاما
ويناسبها أن إن وإذا وإن كانا مطلقين في الدلالة على الزمان لا عموم فيهما غير أن إن
لا توسعة فيها وإذا ظرف والظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف ويدل لذلك من الفروع
من قوله إن مت فأنت طالق ومن قوله إذا مت فأنت طالق لأنه لا يلزمه طلاق في الأول
لأنه لا طلاق بعد الموت ويلزمه في الثاني لأن الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف وظرف
الموت يحتمل دخول زمن من أزمنة الحياة فيه فيقع في ذلك الزمن الطلاق من الحياة
فيلزم وفي ذلك خلاف بين العلماء مبني على ملاحظة هذا الوصف الفرق ويدل على أن
الظرف قد يكون أوسع من المظروف أن يقول ولد رسول الله صلى الله عليه وسلم عام الفيل
وتوفي صلى الله عليه وسلم سنة ستين من عام الفيل وهو لم يولد في جميع عام الفيل بل في جزء
من ذلك العام مع أنه جعله جملته ظرفا فتعين أن يكون هذا الظرف أوسع من
مظروفه الذي هو الولادة وكذلك جعل جملة سنة ستين ظرفا للموت مع أنه لم يقع
في جميع السنة بل في جزء منها فيكون هذا الظرف أوسع من المظروف وكذلك قوله
تعالى واذكر ربك إذا نسيت أورد بعض الفضلاء فيه سؤالا فقال الشرط والجواب
إذا جعلا ظرفا لا بد أن يكونا معا واقعين فيه نحو إذا جاء زيد فأكرمه فالمجيء والإكرام
في زمن واحد وهو المعبر عنه بإذا وكذلك إذا جاء نصر الله فسبح بحمد ربك الأمر بالتسبيح واقع

في إذا التسبيح والمجيء ولذلك جوزوا أن يعمل في إذا كلا الفعلين واختاروا فعل الجواب للعمل
لأنه ليس مضافا إليه بخلاف الشرط فإنه مضاف إليه مخفوض والمضاف إليه لا يعمل في المضاف
وإذا جوزوا إعمال كل واحد من الفعلين في هذا الظرف دل ذلك على وقوعهما فيه لأن من شرط
العامل في الظرف أن يكون واقعا فيه حتى يصير مظروفا وإذا تقرر هذا فالذكر ضد النسيان
وقد دلت الآية على وقوعهما في إذا والضدان لا يجتمعان فكيف أمر بالذكر في زمن النسيان
والجواب عنه من هذه القاعدة أن الظرف قد يكون أوسع من المظروف فيفضل من زمن إذا
زمان ليس فيه نسيان يقع فيه الذكر فلا يجتمع الضدان وكذلك وقع الإشكال في قوله تعالى
ولن ينفعكم اليوم إذ ظلمتم أنكم في العذاب مشتركون فإعراب اليوم ظرف وإذ ظرف أيضا
وهو بدل من اليوم والبدل ههنا عين المبدل فيكون يوم القيامة هو عين زمن الظلم لكن زمن الظلم
في الدنيا والدنيا غير الآخرة ويوم القيامة فكيف يصح البدل أورد ابن جني هذا السؤال
وقال الظرف يجوز أن يكون أوسع من المظروف فزمن الظلم يجوز أن يكون أوسع منه حتى يمتد
ليوم القيامة فيصدق عليه ويكون يوم القيامة الامتداد حتى يصدق على يوم الظلم فيصح
فيحسن البدلية وهذا الموضع في الاتساع أبعد من آية الذكر والنسيان لطول البعد وإفراطه
وبعد عن الاستعمال لا سيما ويظهر لك بهذه الأمثلة وهذا الشعر أن الظرف حيث
الحكم بعد السبعة أشهر ظرف فيكون أوسع منه وقد لا يسع الزمنة نحو صمت رمضان
وصمت يوم الخميس فإن الظرف في هذه الصور مساو للمظروف فيلحق الفروق أيضا بين إن
وإذا من هذا الوجه بالشرط أن لا يعلق عليها إلا مشكوك فيه فلا يقول إن غربت الشمس
فأتني وإذا تقبل المعلوم والمشكوك فيه فيقول إذا غربت الشمس فأتني وإذا دخل العبد
الدار فهو حر فهذه فروق من جهة المعاني وأما الفروق من جهة الصناعة النحوية فإن إن
حرف وإذا اسم وظرف وإن لا تخفض ما بعدها بل يكون ما بعدها في موضع جزم
بالشرط وإذا إنما بعدها في موضع خفض بالظرف وإذا أعرض لها البناء لأن البناء في الأسماء
عارض والبناء في إن أصل لأن الأصل في الحروف البناء وكلها مبنية وغير ذلك من
الفروق النحوية التي ليس هذا موضعها الفرق السادس والسبعون بين قاعدة

السادس والسبعون

المسائل الفروعية يجوز التقليد فيها من أحد المجتهدين فيها للآخر وبين قاعدة مسائل الأواني
والثياب والقبلة ونحوها لا يجوز لأحد المجتهدين فيها أن يقلد الآخر هذه المسألة نقل
أن الشافعي رضي الله عنه سئل عنها فقيل يجوز أن يصلي الشافعي خلف المالكي وإن خالفه
في مسح الرأس وغيره من الفروع ولا يجوز لأحد المجتهدين في القبلة والأواني أن يصلي
خلف المجتهد الآخر فسئل عن الفرق بين ذلك فقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله
حكى ذلك عن الشافعي وكان يفرق هو رحمه الله بأن الجماعة في الصلاة مطلوبة لصاحب
الشرع فلو قلنا بالمنع من الائتمام بمن خالف في المذهب وأن لا يصلي المالكي إلا خلف مالكي
ولا شافعي إلا خلف شافعي لقلت الجماعات وإذا منعنا ذلك في القبلة ونحوها
لم يخل ذلك بالجماعات لندرة حصول التعدد ووقوع مثل هذه المسائل ولندرة وقوع الخلاف
في مسائل الفروع هذا جوابه رحمه الله وقد ظهر لي في ذلك جواب هو أقوى من هذا
وهو أن قضاء القاضي متى خالف إجماعا أو نصا أو قياسا جليا أو القواعد نقضناه وإذا
كنا لا نقر حكما تأكد بقضاء القاضي فأولى أن لا نقره إذا لم يتأكد فعلى هذا لا يجوز التقليد
في حكم هو بهذه المثابة لأنا لا نقره شرعا وما ليس بشرعي لا يجوز التقليد فيه وعلى هذه
القاعدة كل من اعتقدنا أنه خالف الإجماع لا يجوز تقليده وبهذه القاعدة يحصل الفرق في
غاية الجودة ونبين ذلك بأربع مسائل المسألة الأولى المجتهدون في القبلة إذا اختلفوا
لا يجوز أن يقلد أحد منهم الآخر لأن كل واحد منهم يعتقد أنه ترك أمرا مجمعا عليه وهو القبلة
فإن المجمع عليه لا يقلد أما المختلفون في مسح جميع الرأس فإنما يعتقد كل واحد
منهم في صاحبه أنه خالف ظاهرا من نص أو منطوق آية أو مفهوم لفظ وذلك ليس مجمعا
على العمل به ولا وصل إلى حد القطع بل هو في محال الاجتهاد فجاز له الصلاة خلفه
وتقليده إلا في اعتقاده أنه خالف القبلة المجمع عليها المقطوع باعتبارها وهذا فرق
في غاية الحسن فافترق المقطوع من المظنون وأن المجمع عليه من المختلف فيه المسألة
الثانية المجتهدون في الأواني التي اختلط طاهرها بنجسها إذا اختلفوا فهم يعتقدون
أن النجاسة مبطلة للصلاة إما باجتهادهم وصلوا إلى ذلك أو قلدوا من وصل إلى ذلك

باجتهاده فإن حكم الله تعالى في حقهم بالإجماع ما أدى إليه اجتهادهم أو اجتهاد
إمامهم الذي قلدوه وإذا كان حكم الله تعالى في حقهم ذلك بالإجماع فكل واحد
منهم يعتقد أن صاحبه لابس في صلاته ما هو مبطل للصلاة بالإجماع فقد خالف
مجمعا عليه ومقطوعا به فلا يجوز تقليده على القاعدة المتقدمة بخلاف من لابس ذلك
في مسألة أو لم يلابس لم يخالف مجمعا عليه ولا مقطوعا به بل ظاهرا يحتمل التأويل
فإن أحدهما لم يلابس الآخر المسألة الثالثة المجتهدون في الثياب التي اختلط
طاهرها بنجسها وهم يعتقدون أن النجاسة مبطلة للصلاة إما باجتهادهم أو باجتهاد
إمام قلدوه لا يقلد بعضهم بعضا لما تقدم في مسألة الأواني بعينه حرفا بحرف
المسألة الرابعة إناء وقع فيه روث عصفور توضأ به مالكي وصلى يجوز
للشافعي أن يصلي خلفه ولا يضر ذلك الشافعي كما لا يضر ترك المالكي البسملة وغير ذلك
مما يعتقده الشافعي ولو اختلط هذا الإناء بإناء طاهر فاجتهد فيه هذا الشافعي
مع شافعي آخر لا يجوز لأحدهما أن يقتدي بالآخر إذا اختلفا في الاجتهاد
ولو اجتمع مالك والشافعي رضي الله عنهما واجتهدا في نجاسة روث العصفور فحكم
مالك بطهارته والشافعي بنجاسته جاز للشافعي أن يصلي خلف مالك إذا توضأ
بإناء هو فيه مع تغير روث العصفور في جهة الإمام وفي المسألة الأولى
يجوز المأموم أن يكون ذلك في الإناء للإمام من غير تغير فهو أولى بالجواز من أن
تغير ومع ذلك فالإجماع منعقد على امتناع التقليد في الإناء بل المراد الحجة
في الطاهر منهما دون النجس في جهة الإمام وهذا الصنيع أشكل المسائل
وجوابه أن الشافعي إذا اجتهد في الإناءين وهما معلقان لم يعتقد نجاسة
روث العصفور والإجماع منعقد على أن حكم الله تعالى أن الشافعي يجوز
له ما ظهر في اجتهاده فالشافعي يعتقد أن الشافعي الآخر قد أصاب في صلاته
ما هو مبطل لصلاته بالإجماع ومن اعتقد أنه مخالف الإجماع لا يقلده بخلاف
صلاة هذا الشافعي خلف المالكي حكم الله تعالى في حق المالكي صحة صلاته

بدون العصفور اجماعا وانه لم يخالف اجماعا بل خالف قياسا مظنونا او ظاهر
نص غير مقطوع به وكذلك الشافعي اذا صلى خلف مالكي وعليه ثوب عصفور
او في مائه الذي يتوضأ به فان الشافعي يعتقد ان مالكا لم يخالف اجماعا ولا مقطوعا به
بل ظاهرا وقياسا او نصا من نصوص الاجتهاد فكان له الصلاة خلفه بخلاف ان يكون امامه
يعتقد ما يعتقده من ابطال ثوب العصفور للصلاة فامثال هذه المسائل هي
المذهب فيها دائر على حرف واحد وهو ان من اعتقد فيه انه خالف مقطوعا
به لم يقلده ولم يعتقد فيه ذلك جاز تقليده والصلاة خلفه وهو روح الفرق
وهو يحسم مادة الشك بعد التأمل فيه اصول ويبين ما بين القاعدتين وهو
احكام قول ان ذلك يؤدي الى نقض الاجماعات ان ترتيبها الفرق السابع
والسبعون بين قاعدة الخلاف يتقرر في مسائل الاجتهاد قبل حكم الحاكم وبين قاعدة
مسائل الاجتهاد يبطل الخلاف فيها ويتعين قول واحد بعد حكم الحاكم وذلك
القول هو ما حكم به الحاكم في الاوضاع الشرعية اعلم ان حكم الحاكم في مسائل
الاجتهاد يرفع الخلاف ويرجع المخالف عن مذهبه لمذهب الحاكم ويتغير فتياه
بعد فتياه عما كان عليه على القول الصحيح من مذاهب العلماء فمن لا يرى وقف المشاع اذا
حكم حاكم بصحة وقفه ثم رفعت الواقعة لمن كان يفتي ببطلانه نفذه وامضاه ولا
يحل له بعد ذلك ان يفتي ببطلانه وكذلك اذا قال ان تزوجتك فانت طالق فتزوجها
وحكم حاكم بصحة هذا النكاح فالذي كان يرى لزوم الطلاق له ينفذ هذا النكاح ولا يحل
له بعد ذلك ان يفتي بالطلاق وهذا هو مذهب الجمهور وهو مذهب مالك رحمه الله
وكذلك وقع له في كتاب الزكاة وغيره ان حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد لا يرد
ولا ينقض وافتى مالك في الساعي اذا اخذ من اربعين شاة لرجلين خليطين في الغنم
شاة انهما يقتسمانها بينهما ولا يختص بها من اخذت منه كما قال الشافعي رضي الله عنه
مع انه يفتي اذا اخذها الساعي الذي لا يرى الخلطة مما اخذت منه وعلل
مالك ذلك بانه حكم حاكم فابطل ما كان يفتي به عند حكم الحاكم بخلاف ما يعتقد مالك

الفرق السابع والسبعون

ووقع له ذلك في عدة مسائل في العقود والفسوخ وصلاة الجمعة اذا حكم الامام
فيها انها لا تصلى الا باذن من الامام وغير ذلك ووقع للشافعية في كتبهم عن بعض
اصحابهم ان الحكم اذا وقع لمن لا يعتقده لا ينفذه ولا ينقضه ويرده على خلاف الجمهور
عند السعيد لوجهين وهما الفرق المقصود في هذا الموضع احدهما انه لولا ذلك
لما استقرت للحكام قاعدة ولبقيت الخصومات على حالها بعد الحكم وذلك يوجب
دوام التشاجر والتنازع وانتشار الفساد ودوام العناد وهو مناف للحكمة التي لاجلها
نصب الحكام وثانيهما وهو اجلهما وهو ان الله سبحانه وتعالى جعل للحاكم ان ينشئ الحكم
في مواقع الاجتهاد بحسب ما يقتضيه الدليل عنده او عند امامه الذي يقلده فهو
منشئ لحكم الالزام فيما يلزم او الاباحة فيما يباح كالقضاء فان الموات الذي ذهب
احياؤه صار مباحا مطلقا كما كان قبل الاحياء والاستيلاء والفرق بينه وبين المفتي
ان المفتي بمنزلة المترجم مع الحاكم والحاكم مع الله تعالى كنائب الحاكم مع حكم بعد
ما تقدم الحكم فيه من جهته منشئه من نفسه بحسب ما يقتضيه رأيه والمترجم
لا ينشئ اصوات ما وقع فيه وقد بسط هذا المعنى بشروطه وما يتعلق به وتفاصيله
في كتاب الاحكام في الفرق بين الفتاوى والاحكام وتصرف القاضي والامام وهو
كتاب جليل في هذا المعنى واذا كان معنى حكم الحاكم في مسائل الاجتهاد انشاء
الحكم وهو مخبر عن الله تعالى بذلك الحكم والله تعالى قد جعل له ان ما حكم به فهو حكمه
وهو كالنص الوارد من قبل الله تعالى في خصوص تلك الواقعة فيصير الحال الى
تعارض الخاص والعام فيقدم الخاص على العام في القاعدة من اصول الفقه ويقربه
ما قال ان الحارث رحمه الله على ان الدليل عنده على ان تعليق الطلاق قبل الملك يلزم
وهذا الدليل يشمل صور الماهية كلها فاذا وقعت صورة من تلك الصور الى حاكم شافعي
وحكم بصحة النكاح واستمرار العصمة وابطال الطلاق المعلق وحكم الحاكم الشافعي
نصا من الله تعالى ورد في خصوص تلك الصورة ولو ان الله تعالى قال ان التعليق قبل
الملك لازم وان التعليق قبل الملك في هذه المرأة غير لازم والعصمة

فيها يمكن تعليلنا هاهنا بأن يقال خاص وعام فيقدم الخاص على العام كما لو قال اقتلوا
المشركين لا تقتلوا الرهبان فإنا نقتل المشركين ونترك الرهبان فكذلك يقول مالك
أعمل هذا الحكم في هذه الصور وبقي بعض الصور عنده يصح فيها التعليق قبل النكاح
جمعا بين النصين الخاص والعام ومن فهم الفرق بين المسمى الكلي وأن حكم الكلي نص من الله
تعالى خاص في تلك الصورة المعينة لم يسعه إلا ما قاله مالك والجمهور لأن الفرق بينهما
حقا جدا حتى إني لم أر أحدا جمع كالذي قرره الإمام مالك ولم يوجب نقض قضاء
الحكام في مواقع الخلاف فهذا هو الفرق بين قاعدة الخلاف قبل الحكم ومن قاعدة بعد
الحكم ومن أراد استيعابه فليقف على كتاب الإحكام في الفرق بين الفتاوى والأحكام
فلقد بسطت في ذلك الكتاب هذا الفرق لكنه مبسوط في أربعين مسألة متنوعة حتى صار
المعنى في غاية الضبط والجلاء الفرق الثامن والسبعون بين قاعدة من

الثامن والسبعون

يجوز له أن يفتي وقاعدة من لا يجوز له أن يفتي اعلم أن طالب العلم له أحوال الحالة الأولى
أن يشتغل بمختصر من مختصرات مذهبه فيه مطلقات مقيدة في غيره وعمومات مخصوصة
في غيره ومتى كان الكتاب الذي حفظه وفهمه كذلك أو جوز عليه أن يكون كذلك حرم
عليه أن يفتي بما فيه وإن أجاده حفظا وفهما إلا في مسألة يقطع فيها أنها مستوعبة
التقييد وأنها لا تحتاج إلى معنى آخر من كتاب آخر فيجوز له أن ينقلها لمن يحتاجها على
وجهها من غير زيادة ولا نقصان وتكون هي عين الواقعة المسؤول عنها لا أنها تشبهها
ولا تخرج عليها بل هي هي حرفا بحرف لأنه قد يكون هناك فروق تمنع من الإلحاق
أو تخصيص أو تقييد يمنع من الفتيا بالمحفوظ فيجب الوقف الحالة الثانية أن يتسع
تحصيله في المذهب بحيث يطلع من تفاصيل الشروحات والمطولات على تقييد
المطلقات وتخصيص العمومات ولكنه مع ذلك لم يضبط مدارك إمامه ومستنداته
في فروعه ضبطا متقنا بل سمعها من حيث الجملة من أفواه الطلبة والمشايخ
فهذا يجوز له أن يفتي بجميع ما ينقله ويحفظه في مذهبه اتباعا لمشهور ذلك المذهب
بشروط الفتيا ولكنه إذا وقعت له واقعة ليست في حفظه لا يخرجها على محفوظاته

ولا يقول هذه تشبه المسألة الفلانية لأن ذلك إنما يصح ممن أحاط بمدارك إمامه
وأدلته وأقيسته وعلله التي اعتمد عليها مفصلة ومعرفة رتب تلك العلل ونسبتها
إلى المصالح الشرعية وهل هي من باب المصالح الضرورية أو الحاجية أو التتمية
وهل هي من باب المناسب الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم أو جنسه في جنس الحكم
أو نوعه في جنس الحكم أو جنسه في نوع الحكم وهل هي من باب المصلحة المرسلة
التي هي أدنى رتب المصالح أو من قبيل ما شهدت لها أصول الشرع بالاعتبار أو هي من
باب قياس الشبه أو المناسب أو قياس الدلالة أو قياس الإحالة أو المناسب
الغريب إلى غير ذلك من تفاصيل الأقيسة ورتب العلل في نظر الشرع
عند المجتهدين وسبب ذلك أن الناظر في مذهبه والمخرج على أصول إمامه
نسبته إلى مذهبه وإمامه كنسبة إمامه إلى صاحب الشرع في اتباع نصوصه
والتخريج على مقاصده فكما أن إمامه لا يجوز له أن يقيس مع قيام الفارق لأن الفارق
مبطل للقياس والقياس الباطل لا يجوز الاعتماد عليه فكذلك هو أيضا لا يجوز له أن
يخرج على مقاصد إمامه فرعا على فرع نص عليه إمامه مع قيام الفارق بينهما
لكن الفروق إنما تنشأ عن رتب العلل وتفاصيل أحوال الأقيسة فإذا كان
إمامه قد أفتى في فرع بناء على علة اعتبر نوعها في نوع الحكم لا يجوز له هو أن
يخرج على أصل إمامه فرعا مثل ذلك الفرع لكن علته من قبيل ما شهد جنسه لجنس
الحكم فإن النوع في النوع مقدم على الجنس في الجنس ولا يلزم من اعتبار الأقوى اعتبار
الأضعف وكذلك إذا كان إمامه قد اعتبر مصلحة سالمة عن المعارض بقاعدة أخرى
فوقع له هو فرع فيه عين تلك المصلحة لكنها معارضة بقاعدة أخرى أو بقواعد
فيحرم عليه التخريج حينئذ لقيام الفارق أو تكون مصلحة إمامه التي اعتمد عليها من
باب الضروريات فيفتي هو بمثلها ولكنها في باب الحاجات أو التتمات فهاتان
صنفان مرجوحتان بالنسبة إلى الأولى ولعل إمامه راعى خصوص تلك
القوة والخصوص فات هاهنا ومتى حصل التردد في ذلك والشك وجب الوقف

فان امامه لو وجد صاحب الشريعة قد نص على حكم ومصلحة من باب الضرورات
حرم عليه ان يقيس عليه ما هو من باب الحاجات او التتمات لاجل قيام الفارق وكذلك
هذا المقلد له لان نسبته اليه في التخريج كنسبة امامه لصاحب الشرع والضابط
له ولامامه في القياس والتخريج انهما متى جوزا فارقا يجوز ان يكون معتبرا حرم القياس
ولا يجوز القياس الا بعد الفحص المنتهي الى غاية انه لا فارق هنالك ولا معارض
ولا مانع يمنع من القياس والتخريج وهذا مشترك فيه بين المجتهدين والمقلدين لائمة
المجتهدين فمهما جوز المقلد انه يعني طريه في فحصه واجتهاده ان يكون امامه قصده
او راعاه حرم عليه التخريج فلا يجوز التخريج حينئذ الا لمن هو عالم بتفاصيل احوال الاقيسة
والعلل ورتب المصالح وشروط القواعد وما يصلح ان يكون معارضا وما لا يصلح وهذا
لا يعرفه الا من يعرف اصول الفقه معرفة حسنة فاذا كان موصوفا بهذه الصفة حصل
له هذا المقام بقي عليه مقام اخر وهو النظر وبذل الجهد في تصفح تلك القواعد الشرعية
وتلك المصالح وانواع الاقيسة وتفاصيلها فاذا اجتهد فيما يعرفه ووجد ما يجوز
ان يعتبره امامه فارقا او مانعا او شرطا وهو ليس في الحادثة التي يروم تخريجها حرم
عليه التخريج وان لم يجد شيئا بعد بذل الجهد وتمام المعرفة جاز له التخريج حينئذ وكذلك
القول في امامه مع صاحب الشريعة لا بد ان يكون امامه موصوفا بصفات الاجتهاد
التي بعضها ما تقدم اشتراطه في حق المقلد المخرج ثم بعد اتصافه بصفات الاجتهاد
ينتقل الى مقام بذل الجهد فيما علمه من القواعد وتفاصيل المدارك فاذا اجتهد
ووجد حينئذ ما يصلح ان يكون فارقا او مانعا او شرطا ينافي الفرع الذي يروم قياسه
على كلام صاحب الشرع حرم عليه القياس ووجب التوقف وان غلب على ظنه
عدم جميع ذلك وان الفرع مساو للصورة التي نص عليها صاحب الشرع وجب
عليه الالحاق حينئذ فكذلك المقلد حينئذ بهذا التقرير يتعين على من لم يشتغل
باصول الفقه ان لا يخرج فرعا او نازلة على اصول مذهبه او منقولاته وان كثرت
منقولاته جدا فلا تفيد كثرة المنقولات مع الجهل بما تقدم كما ان امامه لو كثرت محفوظاته

لنصوص الشريعة من الكتاب والسنة واقضية الصحابة رضوان الله عليهم ولم يكن عالما باصول
الفقه حرم عليه القياس والتخريج على المنصوصات من قبل صاحب الشرع بل حرم عليه
الاستنباط من نصوص الشارع لان الاستنباط فرع معرفة اصول الفقه وهذا الباب
المجتهدون والمقلدون فيه سواء في امتناع التخريج بل يتعين على كل مقلد وصل الى هذه
الحالة التي هي ضبط مطلقات امامه بالتقييد وضبط عمومات مذهبه بمنقولات
مذهبه خاصة من غير تخريج اذا فاته شرط التخريج كما ان امامه لو فاته شرط اصول
الفقه وحفظ النصوص واستوعبها يصير محدثا ناقلا فقط لا اماما مجتهدا كذلك
هذا المقلد فيما ذكر ذلك فالناس مهملون له انها لا شديدة ان يجترئوا على الفتيا في دين
الله تعالى والتخريج على قواعد الائمة بغير شروط التخريج والاحاطة بها فصار يفتي من
لم يحط بالتقييدات ولا بالتخصيصات من منقولات امامه وذلك لعب في دين الله
تعالى وفسوق ممن يتعمده اوما علموا ان المفتي مخبر عن الله تعالى وان من كذب
على الله تعالى او اخبر عنه مع عدم ضبط ذلك الخبر فهو عند الله بمنزلة الكاذب
عليه فليتق الله امرؤ في نفسه ولا يقدم على قول او فعل بغير شرطه بل
كل شيء افتى به المجتهد فوقعت فتياه فيه على خلاف الاجماع او القواعد او النص
او القياس الجلي السالم عن المعارض الراجح لا يجوز لمقلده ان ينقله للناس ولا يفتي
به في دين الله تعالى فان هذا الحكم لو حكم به حاكم لنقضناه وما لا نقره شرعا بعد تأكده
بحكم الحاكم اولى ان لا نقره شرعا اذا لم يتأكد وهذا لم يتأكد فلا نقره شرعا والفتيا
بغير شرع حرام فالفتيا بهذا الحكم حرام وان كان الامام المجتهد غير عاص به
بل مثاب عليه لانه بذل جهده على حسب ما امر به وقد قال عليه السلام اذا اجتهد
الحاكم فاخطأ فله اجر وان اصاب فله اجران فعلى هذا يجب على اهل العصر
تفقد مذاهبهم فكل ما وجدوه من هذا النوع يحرم عليهم الفتيا به ولا يعرى مذهب
من المذاهب عنه لكنه قد يقل وقد يكثر غير انه لا يقدر ان يعلم هذا في مذهبه
الا من عرف القواعد والقياس الجلي والنص الصريح وعدم المعارض لذلك

وذلك لفقه تحصيل أصول الفقه للشريعة قواعد ليس حدا عدا أئمة الفتوى
والفقهاء لا توجد في كتب أصول الفقه أصلا وذلك هو الباعث لي على وضع هذا
الكتاب لأضبط تلك القواعد بحسب طاقتي وباعتبار هذا الشرط يحرم على أكثر
الناس الفتوى فتأمل ذلك فهو أمر لازم ولذلك كان السلف رضوان الله عليهم يتوقفون
في الفتوى توقفا شديدا وقال مالك رحمه الله لا ينبغي للعالم أن يفتي حتى يراه الناس
أهلا لذلك ويرى هو نفسه أهلا لذلك يريد تثبت أهليته عند العلماء ويكون هو مطلعا
على ما قاله العلماء في حقه من الأهلية لأنه قد يظهر من الإنسان أمر على خلاف ما هو
عليه فإذا كان هو مطلعا على ما وصفه به الناس حصل اليقين في ذلك وما أفتى مالك
حتى أجازه أربعون محنكا لأن التحنك واللثام بعد الحنك شعار العلماء حتى إن مالكا
سئل عن الصلاة بغير تحنك فقال لا بأس بذلك وهو إشارة إلى تأكد التحنك فهذا
هو شأن الفتيا في الزمن القديم وأما اليوم فقد انخرق هذا السياج وسهل على
الناس أمر دينهم فتحدثوا فيه بما يصلح وما لا يصلح وعسر عليهم اعترافهم بجهلهم
وأن يقول أحدهم لا أدري فلا جرم آل الحال بالناس إلى هذه الغاية بالاقتداء
بالجهال والمتجرئين على دين الله تعالى الحالة الثالثة أن يصلح طالب العلم
لما ذكرناه من الشروط مع الديانة الوازعة والعدالة المتمكنة فقد تجوز له الفتيا
في مذهبه نقلا وتخريجا ويعتمد على ما يقوله في جميع ذلك الفرق

التاسع والسبعون

التاسع والسبعون بين قاعدة النقل وبين قاعدة الإسقاط اعلم أن الحقوق والأملاك
ينقسم التصرف فيها إلى نقل وإسقاط فالنقل ينقسم إلى ما هو بعوض في الأعيان
كالبيع والقرض وإلى ما هو في المنافع كالإجارة والمساقاة والمزارعة والقراض
والجعالة وإلى ما هو بغير عوض كالهدايا والوصايا والعمرى والرقبى والهبة
والصدقات والكفارات والزكوات والمسروق من أموال الكفار والغنيمة في الجهاد
فإن ذلك كله نقل ملك في أعيان بغير عوض وأما الإسقاط فهو إما بعوض
كالخلع والعفو على مال والكتابة وبيع العبد من نفسه والصلح على الدم والتعزير

فجميع هذه الصور يسقط فيها الثابت ولا ينتقل إلى الباذل ما كان يملكه المبذول له
من العصمة وبيع العبد من نفسه وأما بغير عوض كالإبراء من الديون والقصاص والتعزير
وحد القذف والطلاق والعتاق وإيقاف المساجد ونحوها فجميع هذه الصور
يسقط فيها الثابت ولا ينتقل لغير الأول ويتخرج على هذا الفرق ثلاث مسائل
المسألة الأولى الإبراء من الدين هل يفتقر إلى القبول فلا يبرأ من الدين حتى يقبل أو يبرأ
من الدين وإن لم يقبل خلاف بين العلماء وظاهر المذهب اشتراط القبول
ومنشأ الخلاف هل الإبراء إسقاط والإسقاط لا يحتاج للقبول كالطلاق
والعتاق فإنهما لا يفتقران إلى قبول المرأة والعبد كذلك بل ينفذ الطلاق والعتق
وإن كرهت المرأة والعبد أو هو تمليك لما هو في ذمة المدين فيفتقر إلى القبول
كما لو ملكه عينا بالهبة أو غيرها لا بد من رضاه وقبوله فكذلك ههنا ويتأكد
ذلك بأن المنة قد تعظم في الإبراء من ذوي المروءات والأنفات يعز ذلك
عليهم لا سيما من السفلة فجعل صاحب الشرع لهم قبول ذلك ورده نفيا للضرر
الحاصل من المنن من غير أهلها أو من غير حاجة المسألة الثانية
الوقف هل يفتقر إلى القبول أم لا خلاف بين المذهب وبين العلماء ومنشأ الخلاف
هل الواقف أسقط حقه من المنافع في الموقوف فلو كان ذلك كالعتق أو هو تمليك
لمنافع العين الموقوفة للموقوف عليه فيفتقر إلى القبول كالبيع والهبة وهذا إذا كان
الموقوف عليه معينا أما غير المعين فلا يشترط قبوله لتعذره هذا في منافع الموقوف
أما أصل ملكه هل يسقط أو هو باق على ملك الواقف وهو ظاهر المذهب كان مالك
رحمه الله أوجب الزكاة في الحائط الموقوف على غير المعين كالفقراء والمساكين
إذا كان خمسة أوسق بناء على أنه ملك الواقف فيزكى على ملكه وأما الحائط على
المعين فيشترط في حصة كل واحد منهم خمسة أوسق على قول والقول الذي في
المساجد أنها من باب الإسقاط كالعتق لا ملك لأحد فيها وأن المساجد لله فلا
تدعوا مع الله أحدا ولأنها تقام فيها الجمعات والجمعة لا تقام في المملوكات

لاسيما على أصل مالك رحمه الله في أنها لا يصليها أرباب الحوانيت في حوانيتهم لأجل الملك
والحجر بل الحوز في المساجد أولى لأن المسألة الثالثة إذا أعتق أحد عبيده
يختار على المشهور وقيل يعتق الجميع وإذا طلق إحدى نسائه يعم الطلاق
الجميع على المشهور وقيل يختار والفرق على المشهور أن الطلاق إسقاط العصمة
والإباحة والعتق قربة لا إسقاط وإن لزمها الإسقاط وتمام هذا الفرق قد تقدم
في الفرق بين خصوص المشترك وعموم الحكم في المشترك فليطالع من هنالك فلا
حاجة لإعادته وإنما ذكرت الفرق ههنا لأجل تعلقهما بالحل والإسقاط فقط

الفــــرق الثمانون بين قاعدة الإزالة للنجاسات وبين قاعدة الإحالة
فيها اعلم أن إزالة النجاسة في الشريعة تقع على ثلاثة أقسام إزالة وإحالة ومجموعهما ولكل
قاعدة من هذه القواعد خاصية تمتاز بها أما الإزالة فبالماء في الثوب والجسد والمكان
وأما الإحالة ففي الخمر يصير خلا وأما مجموعهما ففي الدباغ فإنه إزالة الفضلات المستجنة
بالدابغ القابض الذي يوجب القبض فيخرج ما في الجلود من ذلك وأما الإحالة فلأن صفة
الجلود تتغير عن هيئتها إلى هيئة أخرى أما الخواص فخاصية الإزالة الماء الطهور
والنية على الخلاف ووصول الغسل إلى حد ينفصل الماء غير متغير وأن السبب الاستقذار
وخاصية الإحالة عدم الماء والنية والاستقذار بل لا يحتاج للماء بل قد يوجد مع عدمه
وقد يلقى في الخمر ماء فلو ذلك سبب إحالتها للخلية غير أن الماء غير محتاج إليه فيها ويحتاج
إليه في الإزالة وأما النية فما علمت من يظهرها على الخلاف في القصد إلى تخليل الخمر والمذهب
أن القصد مانع وليس شرطا إجماعا وهو شرط في الإزالة على الخلاف حسب ما للفقهاء
في تسمية النية شرطا في إزالة النجاسة أما مجموع أحد أقسامها وهي الإزالة وأما الصورة
التي اجتمعا فيها وهو الدباغ فمن خواصه عدم اشتراط الماء وعدم اشتراط النية
إجماعا وليس القصد مانعا إجماعا بخلاف الإحالة الصرفة والاستقذار [illegible]
سبب النجس [illegible] ما فيها أن الإزالة من خواصها أيضا فهذه حواصل هذه القواعد
الثلاث وبها يحصل الفرق بينها وقد وقع في هذه القواعد والفرق بينها ما يسمى

تعرف بجمع الفرق وهو أن المعنى الواحد يوجب الضدين المتنافيين وهذا النوع قليل
في الشريعة وفيها مسائل أحدها هذه المسألة فإن القصد مناسب للتطهير
فاشترطه من اشترط المناسبة في الإزالة وجعل مانعا في الإحالة سدا للذريعة
فإنه إذا جوزنا القصد للتخليل جوزنا اقتناءها في الملك ففي ذلك الزمان ربما بعثت
الدواعي لشربها فمنع من القصد لتخليلها سدا للذريعة فصار القصد يقتضي ههنا المنع
وفي الإزالة الإباحة في الصلاة بذلك الثوب المزال عنه النجاسة فقد ترتب على
المعنى الواحد الضدان وهما المنع والإباحة فناسب الضدين وهذا هو المسمى عند
الأصوليين بجمع الفرق أي جمع المفترقات من الأضداد المسألة الثانية الحجر
قال العلماء تصرفات السفيه ترد صونا لماله على مصالحه لئلا يضيع ماله
بالتصرفات الرديئة فصون ماله على مصالحه هو سبب رد تصرفاته وسبب تنفيذ تصرفاته
في الوصايا عند الموت صونا لماله على مصالحه فإنا لو رددنا وصاياه لأخذ ماله
وارثه ولم يحصل له من ماله مصلحة فصون ماله على مصالحه يقتضي رد تصرفاته في حال
الحياة وتنفيذ تصرفاته عند الممات فقد ناسب الوصف الواحد الضدين
المتنافيين وترتبا عليه في الشريعة وهذا هو جمع الفرق أيضا لأنه جمع المفترقات
من الأضداد المسألة الثالثة الجهالة مانعة من عقد البيع والإجارة ونحوهما
وهي شرط في الجعالة والقراض والمساقاة فلا تجوز إلى يوم معلوم لأن المطلوب قد يحصل
في ذلك الأجل فتفوت مصلحة هذه العقود أن يكون الأجل مجهولا وكذلك
لا يجوز أن يحدد لخياطة الثوب ونحوه من الإجارات يوما معلوما لأنه يوجب
الغرر وتفوت المصلحة بل المصلحة تقتضي بأن الأجل مجهولا المسألة الرابعة الأبوة
اقتضى ضعفها التأخر في الولايات واقتضى ضعفها ولاية الحضانة والتقدمة فيها
على الذكور فقد اقتضت الضدين كما اقتضته الجهالة المسألة الخامسة قرابة
رسول الله صلى الله عليه وسلم اقتضى تعظيمها بذل المال للأقارب والمساكين إلى بلد
الخلافة في حقهم واقتضى منع المال منهم في الزكاة فقد ترتب عليها البذل والمنع

الحادي والثمانون

وبهذا صدر أن وإنما قلت هذه النظائر لأن الأصل في المناسب أن يأتي ضد ما نشأ منه
الفرق الحادي والثمانون بين قاعدة الرخصة وبين قاعدة إزالة النجاسة وذلك
أن جماعة من العلماء قالوا إن إزالة النجاسة رخصة بسبب أن السبب في تنجيس الطاهر ملاقاته
للنجس إجماعا فإذا صببنا الماء على النجاسة لنزيلها عن الثوب مثلا فالجزء الواصل
إلى النجاسة المتصل بها تنجس لملاقاته النجاسة لعدم حكاية الإجماع في القاعدة
وإذا تنجس الجزء الملاقي للنجاسة تنجس ذلك الجزء الجزء الذي يليه وتنجس الجزء الثاني الثالث
والثالث الرابع والرابع الخامس وكذلك حتى يتنجس الماء الذي داخل الثوب بل يتنجس
ماء البحر الملح إذا وضعنا النجاسة في طرفه والسر في ذلك كله ملاقاة النجس الطاهر فحينئذ
يقضي الشرع بأن النجاسة تزول وأن الماء لم يتنجس مطلقا فإن ذلك على خلاف قاعدة
الملاقاة فكان رخصة من صاحب الشرع وهذا كلام متين غير أني لم أر أحدا تعرض للجواب
عنه والجواب عنه أن إزالة النجاسة ليس من باب الرخصة وذلك أن الله تعالى لم ينجس
الأعيان بأنها أجسام ولا مستقذرة بمجرد كونها جواهر ولا أجساما إجماعا
بل لأجل أعراض خاصة قامت بتلك الأجسام من لون خاص وطعم خاص معلومة
في العادة فإذا فقدت تلك الكيفية وتلك الأعراض انتفى الحكم لانتفاء موجبه
وانتفاء الحكم الشرعي لانتفاء سببه ليس من باب الرخص إجماعا على هذه
القاعدة فيظهر السؤال ليس بشيء إنا نعلم بالضرورة أن الأعراض الخاصة والكيفية
الخاصة التي قضى صاحب الشرع لأجلها بالتنجيس ليست موجودة في جميع أجزاء
ماء الأثر بل ولا في جميع أجزاء ماء البحر إذا وضعنا النجاسة في طرفه بل الأجزاء
البعيدة من محل النجاسة ليس فيها شيء من ذلك قطعا فلا يكون القضاء بطهور
الأجزاء البعيدة رخصة بل قضاء بالحكم لانتفاء سببه وليس هو من باب الرخص
وكذلك إذا أتوا إلى الصب والغسل على الثوب المتنجس يقطع بعدم تلك الصفات
الموجبة لكون العين نجسة أو مستقذرة فوجب أن يزول التنجيس لزوال
سببه كما يزول وجوب الزكاة لعدم النصاب ويزول وجوب الصوم في رمضان

الثاني والثمانون

لزوال رمضان وغير ذلك من الأحكام في الشريعة التي لا تسمى شيء منها رخصة
فكذلك ههنا فظهر أن ما قالوه من أن إزالة النجاسة من باب الرخص لا يحصل له
بل هي من باب العزائم على وفق القواعد لا على خلافها الفرق الثاني والثمانون
بين قاعدة إزالة الوضوء للجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة وبين قاعدة إزالة الحدث
عن الرجل خاصة بالنسبة إلى الخف اعلم أنه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله وفي
غيره من المذاهب فتاوى مشكلة في الأحداث وأحكامها وقد ورد الحديث الصحيح
في الجنب يريد النوم أنه يتوضأ للنوم خاصة لا للصلاة وأعرها فقال الفقهاء
هذا الوضوء يرفع حدث الجنابة بالنسبة إلى النوم خاصة فهذا حدث قد ارتفع
بالنسبة إلى شيء خاص وهذا وضوء لا يزيل الحدث الأصغر لأنه لم يجعل رافعا
للحدث الأصغر وإنما يزيل الحدث الأكبر وهو الجنابة فقط فهذه قاعدة مقررة
في المذهب ويلغزون هذا الوضوء لغزا على الطلبة فيقال أي أهل العلم وضوءا
لا يزيل البول ونحوه فيشكل ذلك على المسؤول ويريدون هذا الوضوء فهذه قاعدة
قد تقررت ثم قالوا إذا غسل إحدى رجليه وأدخلها في الخف قبل غسل الأخرى
هل يجوز له أن يمسح على هذا الخف قولان ينبنيان على أن الحدث هل يرتفع عن كل
عضو على حياله أو لا يرتفع إلا بعد غسل الجميع فعلى القول الأول يجوز له المسح
على هذا الخف لأنه لبسه بعد رفع الحدث عن محله وعلى القول الآخر لا يجوز له
المسح فعلم أن الحدث له معنيان أحدهما الأسباب الموجبة له كالخارج
من السبيلين ونحوه فيقال أحدث إذا وجد منه شيء من ذلك ولذلك يقول
الفقهاء النوم هل هو حدث أو سبب للحدث قولان والخارج من السبيلين
على وجه العادة حدث قولا واحدا وثانيهما المنع المترتب على هذه
الأسباب يسمى حدثا وهو حكم شرعي يرجع إلى التحريم الخاص بالإقدام على
الصلوات ونحوها فهذا المنع يسمى حدثا أيضا وهو الذي يقول الفقهاء
فيه إن المتطهر نوى رفع الحدث أي نوى بفعله ارتفاع ذلك المنع والمنع قابل

للرفع كما يرفع تحريم الاجنبية بالعقد عليها وتحريم المطلقة بالرجعة وتحريم الميتة بالاضطرار
واما رفع تلك الصفات الجارية من النسلين بالوضوء فمتعذر بالضرورة ولما اجمع الناس
على ان الحدث يرتفع بالطهارة دل على انه المنع من الاقدام على الصلاة وسر التحقيق
وتحرير ذلك فيحرر حينئذ ان الحدث لا يعتبار الاسباب الموجبة والمنع المترتب عليها
واذا تقرر ذلك فقولهم ان الحدث يرتفع عن كل عضو على حاله مشكل بسبب ان هذا
المنع يتعلق بالمكلف لا بالعضو فالمكلف هو الممنوع من الصلاة لا ان العضو هو الممنوع
من الصلاة والمنع في حق المكلف باق ولو غسل جميع الاعضاء الا لمعة واحدة فقولهم
الحدث يرتفع عن العضو بانفراده غير معقول واما ان يعقل ان لو كان ذلك العضو
ممنوعا من الصلاة فيعتبر الصلاة فاذن له وحده دون غيره من الاعضاء حينئذ تقول
ان الحدث ارتفع عنه وحده لكن الممنوع هو المكلف والمنع باق ولم يتعين حكمه بالقول
بان الحدث يرتفع عن كل عضو غير معقول ويتخرج مسح الخف على هذه
القاعدة لا يصح فيها لو قالوا لا يجوز ان يلبس بعد غسل الرجل يرفع المنع من المكلف باعتبار
لبس الخف خاصة وبقي المكلف ممنوعا من الصلاة كما قلنا في الوضوء يرفع الجنابة
باعتبار النوم خاصة وبقي المكلف ممنوعا من الصلاة فعلى هذه القاعدة مثل هذه
القاعدة سواء وبدفع الاشكال عن هذه المقالة قلت هذا الجواب
لا يصح لان قولهم الحدث يرتفع عن عضو وحده لم يخصصوه بالرجلين بل عمموه
في جميع الاعضاء واتفقوا على ان غسل الوجه لا يرفع الحدث باعتبار خف
ولا غيره وكذلك اليدين والراس لا يرفع الحدث باعتبار شيء ولا المكلف يباح له
به صلاة وحده فتصادف هذه المقالة غير معقولة ولان الوضوء انما قلنا
انه يرفع الجنابة باعتبار النوم خاصة لورود النص فيه وفي رفع الحدث عن
كل عضو وحده ليس فيه نص ولا قياس فان هذه الامور تعبدية وقد علل
الوضوء هنالك بامور كلها باطل والظاهر انه تعبد ومع انه تعبد لا يصح القياس
ولو صحت تلك المعاني فليست موجودة في كل عضو وحده فان مسح الراس

وحده من جملة الوضوء حتى يصح القياس عليه فظهر ان القول برفع الحدث عن كل عضو قول
باطل وانما يصح ان لو ثبتت الاباحة عقيبه لكن المنع باق اجماعا فالحدث باق
وينبغي ان يعلم من قولنا ان الحدث لا يرفع عن كل عضو وحده قول باطل وان القول
بثبوت الحدث في الاعضاء او في كل عضو وحده قول باطل لان الحدث هو المنع الشرعي
عن ملابسة الصلوة والعضو ليس ممنوعا من الصلاة انما الممنوع هو المكلف فلا
معنى لثبوت المنع على العضو وحده وهذا ابو كذا ان الحدث لا يرتفع عن العضو وحده
لان الا يرتفاع عنه فرع الثبوت فيه كما لا منع فيه كيف يتصور رفع المنع منه
وهذا ظاهر وان وهو لو صح عندك بطلان تلك المقالة برفع الحدث عن العضو وحده
وانها مبنية على الباطل قطعا يصح لك انفصال الوضوء انما رفع الجنابة هنالك باعتبار
النوم عن المكلف لا عن اعضاء الوضوء ويستفيد من هذا البحث ابطال ان
قولهم ان التيمم لا يرفع الحدث وهو على المقالة الاولى بسبب ان الحدث
هو المنع الشرعي من الصلاة وهذا الحدث الذي هو المنع متعلق بالمكلف
وهو بالتيمم قد ابيحت له الصلاة اجماعا فارتفع المنع اجماعا لانه لا منع مع
الاباحة فانهما ضدان والضدان لا يجتمعان واذا ثبتت الاباحة قطعا والمنع
مرتفع قطعا كان التيمم رافعا للحدث قطعا فالقول بانه لا يرفع الحدث باطل قطعا
فان قلت يدل على انه لا يرفع الحدث النص والمعقول اما النص فقوله عليه السلام
لحسان رضي الله عنه لما تيمم وصلى بالناس اصليت باصحابك وانت جنب فسماه
جنبا مع التيمم ولا نعني بعدم رفع الحدث الا الجنابة ونحوها واما المعقول
فلانه يجب عليه استعمال الماء في غسل الجنابة اذا وجد الماء ولو كان الحدث ارتفع
لكان الجنابة ارتفعت بالتيمم لما احتاج للغسل عند وجود الماء وهذا ظاهر
في بقاء الحدث وصحة القول به ثم هذه المقالة قال بها اكثر العلماء والقائلون بانه
يرفع الحدث قليل جدا والقول بقول الجمهور علينا قلت الجواب عن
الاول ان قوله عليه السلام خرج مخرج الاستفهام لا ستطلاع باعتبار المسوال العم

في معنى التيمم وبماذا الجنب فيطهر ففهمه لرسول الله صلى الله عليه وسلم كما سأل معاذا
لما بعثه إلى اليمن بم تحكم فقال بكتاب الله الحديث إلى آخره لأنه عليه السلام أصدر هذا
الكلام مصدر الخبر الخارج حتى يلزم الجحد منه ولو كان قد خرج مخرج الخبر لوجب أولى
حمله على المجاز لأن ما ذكرناه ثبت عقلية بقطعية فمتى عارضها نص وجب تأويله هذا
هو قاعدة تعارض القطعيات مع الألفاظ وعن الثاني أن وجوب استعمال الماء
عند وجوده ليس متفقا عليه فلنا منع على ذلك القول سلمناه لكنا نقول التيمم
يرفع الحدث ارتفاعا مغيا بغاية لمحدثه إلا سنة أما طريان الحدث فإن بطلان له
أو بأن يسير حدثا من الأحداث أو بفرغ من الصلاة الواحدة وتوابعها من النوافل فيصير
محدثا بحدث ممنوعا من الصلاة أو بجد الماء فيصير محدثا بعد وجود الماء [illegible] الحكم
مغيا بغاية إلى إحدى غايات كثيرة أو قليلة أمر معقول وأما ثبوت المنع مع الإباحة
واجتماع الضدين فغير معقول وإذا تعارض المستعمل والإجماع وجب العدول إلى القول
بما هو ممكن [illegible] مع استعمال الماء الحدث إلى غاية وهي طريان الحدث فكان موضع
التيمم الحدث إلى غايات ولذلك نقول الأجنبية ممنوعة محرمة والعقد عليها
رافع لهذا المنع ارتفاعا مغيا بغايات أحدها الطلاق وثانيها الحيض وثالثها
الصوم ورابعها الإحرام وخامسها الظهار فقد وجدنا المنع يرتفع ارتفاعا
مغيا بغايات فكذلك ههنا يرتفع مغيا بأحد ثلاث غايات وهذا أمر معقول
وواقع في الشريعة وما ذكرتموه مستحيل فإن أحدهما [illegible] الآخر وعن الثالث أن قول
الجمهور على شيء لا يقتضي القطع بصحته بل القطع إنما يحصل في الإجماع لأن مجموع
الأمة معصوم أما جمهورهم فلا فلعل الحق معهم والظاهر إذا عارضه القطع
قطعنا ببطلان ذلك الظهور وههنا كذلك لأن اجتماع الضدين مستحيل مقطوع
به فيندفع به الظهور الناشئ عن قول الجمهور فظهر لك بهذه المباحث بطلان
هذين القولين وظهر الفرق بين قاعدة رفع الوصف الجنابة باعتبار [illegible] وقاعدة
الثالث والثمانون رفع غسل الرجل الحدث اعتبار لبس الخف الفرق الثالث والثمانون

١٤٨

بين قاعدة الماء المطلق وبين قاعدة الماء المستعمل لا يجوز استعماله أو يلزم على الخلاف
اعلم أن الماء المطلق هو الباقي على أصل خلقته أو تغير بما هو ضروري له كالجاري
على الكبريت وغيره مما يلازم الماء في مقره وكان الأصل في هذا الاسم أن لا يسمى
مطلقا توسعة على الخلف وأخبر هذا اللفظ لهذا الماء وهو قولنا مطلق لأن
اللفظ يفرد فيه إذا عبر عنه فيقال ماء وشربت ماء وهذا ماء وخلق الله الماء
رحمة للعالمين ونحو ذلك من العبارات وأما غيره فلا يفرد اللفظ فيه بل يقال ماء الورد
وماء الياسمين وماء البطيخ ونحو ذلك فلا يذكر اللفظ إلا مقيدا بإضافة أو معنى
آخر وأما هذا الماء فيقتصر على لفظ مفرد مطلق غير مقيد وإن وقعت
الإضافة فيه كقولنا ماء البحر وماء البئر ونحوهما فهي غير محتاج إليها بخلاف ماء
الورد ونحوه لا بد من ذلك القيد وتلك الإضافة فمن ههنا حصل الفرق من جهة
التعبير واللزوم وعدمه إنما جواز الإطلاق وحسب الحمل فيستدل فيه بين الناس
فهذا هو ضابط المطلق وأما الماء المستعمل فهو الذي أديت به طهارة وانفصل
عن الأعضاء لأن الماء ما دام في الأعضاء فلا خلاف أنه طهور مطلق ما دام
مترددا فإذا انفصل عن العضو اختلف فيه هل يصلح للتطهير أم لا وهل
هو نجس أم لا وهل ينجس الثوب إذا لاقاه أم لا هذه أقوال الحنفية ولغيرها
واختلف العالمون في خروجه عن صلاحيته للتطهير هل ذلك معلل بأن المانع
أو بأنه أديت به قربة ويتخرج على القولين مسائل فإن قلنا إن العلة أن المانع لم
يندرج في الماء المستعمل في الغسل المرة الثانية والثالثة في الوضوء لأنه أولى بالأولى
الوجوب وكذا الماء المستعمل في تجديد الوضوء ونحو ذلك مما لم يزل المانع ويندرج
فيه الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه أزال المانع من الوطء وإن قلنا إن
سبب ذلك كونه أديت به قربة اندرج فيه الماء المستعمل في المرة الثانية والثالثة
وفي تجديد الوضوء ولا يندرج الماء المستعمل في غسل الذمية لأنه لم يحصل قربة
لعدم النية من الذمية وللقائلين بالمنع من خروجه عن كونه صالحا للتطهير مدارك حسنها

إن قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله تعالى ليطهركم به مطلوب في التطهير لا عام
فيه بل عام في التطهير فإذا قال السيد لعبده أخرج هذا الثوب لأعطيكم به
لا يدل ذلك على أنه يعطيهم به مرات ولا مرتين بل يدل على أصل العطية ثم نمنعهم
فإذا أعطاهم به مرة حصل موجب اللفظ وكذلك ههنا إذا تطهرنا بالماء مرة حصل
موجب اللفظ فبقي المرة الثانية فيه غير منطوق بها فبقي على الأصل غير
معتبر فإن الأصل في الأشياء عدم الاعتبار في التطهير وعدم الإجزاء ورد
الشريعة به وهذا وجه قوي حسن وقد أجمل أصحابنا هذا الوجه بقولهم
إنه ماء أديت به عبادة فلا تؤدى به عبادة أخرى كالرقبة في العتق وقولهم إنه ماء
الذنوب فيكون نجسا أما قلنا إنه ماء الذنوب لما ورد في الحديث عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أنه قال إذا توضأ المؤمن فغسل يديه خرجت الخطايا من أنامله وإذا مسح
برأسه خرجت الخطايا من أطراف أذنيه الحديث فدل ذلك على أن هذا الماء
خرج مع الذنوب وأما قلنا إنه إذا كان ماء الذنوب يكون نجسا لأن الذنوب
ممنوع من ملابستها شرعا والنجاسة هي منع شرعي فإذا حصل المنع حصلت النجاسة
والجواب عن الأول أنه يجوز أن يعتق الرقبة الكافرة في الواجبات ولو أعتق عبدا كافرا
ذميا ثم هرب إلى أهل الحرب ناقضا للعهد ثم غنمناه عاد رقيقا وجاز عتقه في
الواجب مرة أخرى عندكم فما قستم عليه لا يتم على أصولكم ثم ما ذكرتموه من القياس يبطل به
معارض بأنه عين أديت به عبادة فيجوز أن يؤدى به عبادة أخرى كالثوب
في ستر العورة في الصلاة واستقبال الكعبة وكذلك المال في الزكاة لو اشتراه ثم استغل
الشيء من أصل من الفقير جاز أن يخرجه في الزكاة مرة أخرى وكذلك السيف في
الجهاد يجاهد به مرارا والفرس وغيره من آلات الحرب وكم من شيء في الشريعة
يؤدى به العبادات مرارا كثيرة فيعارضكم به في هذا القياس وعن الثاني
أن الذنوب ليست أجراما توجب تنجيس الماء والنجاسة في الشرع إنما تكون
في الأجرام عند اتصافها بأعراض أخرى وهذه ليست أجراما فلا تكون نجسة

النجس وأما قولهم إن ملابسة الذنوب حرام فليس من هذا الفعل وإنما الذنوب التي
تحرم ملابستها في الشريعة هي أفعال خاصة للمكلف اكتسبها بنسبة متعلقة
بأشياء مخصوصة وأما هذه الذنوب فمعناها استحقاق المؤاخذات وذلك
حكم من الله تعالى لا فعل للمكلف وما يتعلق بالله تعالى مما يختص به لا اكتساب للمكلف
فيه ولا نسب فحينئذ لا يوصف بتحريم ولا تحليل فظهر أن هذا إبهام لا تحقيق له
واحتج أصحابنا بأن السلف كانوا يتيممون في الأسفار مع قلة الماء فيها ولم ينقل
عن أحد منهم أنه جمع ما تطهر به ليستعمله بعد ذلك فكان ذلك إجماعا على أن الماء
المستعمل لا يطهر به والجواب عنه أن الغالب في ذلك أن الماء العمر لا
يبقى فيه مع الضعف وشعث السفر فلا يتحصل إلا اليسير الأعراق
وغيرها والمتغير لا يصلح للتطهير إنما النزاع في الماء المستعمل إذا لم يتغير أما
هذا فإنه اجتمع لو استعمل فظهر الفرق بين الماء المستعمل والماء المطلق ه

الرابع والثمانون

الفرق الرابع والثمانون بين قاعدة النجاسات في الباطن من الحيوان وبين
قاعدة النجاسة ترد على ظاهر الحيوان اعلم أن باطن الحيوان مشتمل على رطوبات
كالدم والمني والمذي والبول وغير ذلك من الرطوبات وكذلك أثفال الغذاء
والأخلاط الأربع وهي الدم المتقدم والصفراء والسوداء والبلغم فجميع ذلك
في باطن الحيوان لا يقضى عليه بنجاسة فمن حمل حيوانا في صلاته لا تبطل صلاته
فإذا انفصلت هذه الرطوبات والأثفال من باطن الحيوانات فحينئذ يمكن أن
يقضى عليها بالنجاسة فالدم لم أر أحدا قضى عليه بالطهارة وأما البول
والعذرة فهما نجسان من بني آدم ومن كل حيوان يحرم أكله وأما ما يؤكل
لحمه فهما منه عند مالك رحمه الله طاهران وعند الشافعي نجسان ومن الحيوان
المكروه الأكل قيل بطهارته للحكم وقيل نجسان تغليبا للاستقذار وأما الدم
والسوداء فهما عند المالكية وغيرهم نجسان والبلغم والصفراء عند المالكية
طاهران من الآدمي وغيره وأما المني فنجس عند مالك وطاهر عند الشافعي

والمذي نجس عنده) وكذلك الودي والمعدة طاهرة عند مالك نجسة عند الشافعي فهذا
حكم الحيوان وما في باطنه قبل انفصاله وأما ما حصل في باطنه من خارج من النجاسات
بعد أن نص عليه بالتنجيس فهو نجس بنجس ما ورد عليه من الغذاء وغيرها فمن شرب
خمرا أو أكل ميتة أو شرب بولا أو غيره من الأعيان النجسة بطلت صلاته لأنه ملابس في
صلاته ما نص عليه بالنجاسة وقولنا ما في باطن الحيوان لا يقضى عليه بشيء احترازا من الغذاء
بذلك الذي لم يقض عليه قبل ذلك بالتنجيس أما ما قضي عليه بالتنجيس قبل ذلك فلا نقول
في طاهر الجسد وفي باطنه تبطل صلاته فإن حدث عنه عرق ونحلت النجاسة
ذلك العرق بناء على الخلاف في رماد الميتة ونحوه من النجاسات التي طرأت
عليها التغيرات والاستحالات فإذا صار غذاء وجزءا من الأعضاء فهو مختلف
وغيرها من الأعضاء فقد صار طاهرا لتعذر الاستحالة ولذلك نقول إن الحلال
ولبن الشاة من بين فرث ودم يكون لذلك أيضا بعد الاستحالة طاهرا كما أن الدم إذا
صار منيا ثم آدميا فقضي بطهارته لتعذر الاستحالة وما طرح من الأغذية الطاهرة في معدة
الحيوان كان طاهرا عند مالك حتى يصير إلى صفة العذرة أو يختلط بنجاسة من عرق
مسود في أثناء الجسد ونحوه وعند ابن نافع رحمه الله كل ما يصل إلى المعدة
يتنجس بها لأنها عنده نجسة وعرض هاهنا فرع وهو جبن الروم فإنه يعمل بالإنفحة
وهم لا يذكون بل الإنفحة ميتة منه قال المالكية الجبن [illegible] هو نجس لذلك وقال
بعض الفقهاء هو طاهر لأن المعدة طاهرة واللبن الذي [illegible] فيها طاهر فيكون
الجبن طاهرا وهذا البحث جيد لأن بالموت صار جرم المعدة نجسا فيتنجس اللبن
الحاصل فيه فيصير الجبن نجسا والذي رأيت عليه فتاوى العلماء في العصر تنجيسه
وتنجيسه بناء على هذا إذا تقررت هذه المباحث فلو من الفرق بين ما يشاء
في باطن الحيوان من النجاسات وبين ما ورد عليه من النجاسات أن الذي يتنافى به (?)
أصل الطهارة فاستصحب والوارد قد قضي عليه بالنجاسة قبل أن يرد فكان
الأصل فيه النجاسة فاستصحب فاستصحاب الحكم فيهما أوجب الحكم المختلف

الخامس والثمانون

الفرق الخامس والثمانون بين قاعدة المندوب الذي لا يقدم على الواجب
وقاعدة المندوب الذي يقدم على الواجب اعلم أن العادة والغالب أن الواجب
يكون أفضل من المندوب وأنه الأساس لقوله عليه السلام حكاية عن الله ما تقرب إلي
عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال العبد يتقرب إلي بالنوافل حتى
أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ونحو ذلك
ساق هذا الحديث في مسلم وغيره فصرح الحديث بأن الواجب أفضل من غيره
ومتى تعارض الواجب والمندوب قدم الواجب على المندوب ولا تعتبر هذه القاعدة
وقد سئل مشكل وهو أن السنة وردت بالجمع بين الصلاتين للظلام والمطر
والطين وهذا الجمع يلزم منه تقديم المندوب على الواجب وذلك أن الجماعة يجمعهم
ضرورة خروجهم من المسجد إلى بيوتهم وعودهم لصلاة العشاء وكذلك إذا أشكل
لهم أقاموا في المسجد حتى يدخل وقت العشاء فيصلوها وهذا الضرر يندفع
بأحد أمرين إما بفوات فضيلة الجماعة بأن يخرجوا الآن ويصلوا في بيوتهم أفرادا
وإما بأن يصلوا الآن الصلاتين على سبيل الجمع فيفوت مصلحة الوقت وتأخير
الصلاة إلى وقتها واجب فضاع الواجب بالجمع ولو حفظ هذا الواجب ضاع
المندوب الذي هو فضيلة الجماعة فقد تعارض مندوب وواجب في دفع هذه
الضرورة عن الخلق فقدم المندوب على الواجب فحصل ترك الواجب بمذهب وهو
خلاف القاعدة إن المعهود في الشرع دفع الضرورة بترك الواجب إذ الفطر
طريقا لدفع الضرورة فالفطر في رمضان وترك القيام في الصلاة لدفع ضرورة السفر
وكذلك ترك المحرم لدفع الضرورة بالميتة (?) لدفع ضرورة التلف وإساغة الغصة
بشرب الخمر كذلك وذلك كله لتعين الواجب أو المحرم طريقا لدفع الضرر أما إذا
أمكن تحصيل الواجب أو درء المحرم مع دفع الضرر بأن يندفع بطريق آخر
من المندوبات أو المباحات لا يرتكب ترك الواجب ولا فعل المحرم ولذلك
لا يترك الغسل بالماء ولا القيام في الصلاة ولا السجود لدفع ضرر الألم والمرض

الا لتعينه طريقا لدفع ذلك الضرر وهذا تلك قياس مطرد وقد حوّلوا هذا القياس
بالجمع المتقدم دون فترك الواجب وحصل المندوب في دفع الضرر وكذلك الجمع
بعرفة بزلفة واحتاج احدهما لتأخير الصلوة لوقتها وهي العصر فتقدم فتصلي مع
الظهر مع امكان الجمع بين تحصيل مصلحة الوقت ودفع الضرر وانهما ان الجمعة
اذا جاءت يوم عرفة وتصلي الظهر فترك الواجب ايضا لا لدفع الضرر لانه يندفع بالجمع
بين القصر والجمعة كما يندفع الجمع بين الظهر والعصر ولذلك لما حج هرون الرشيد
ومعه ابو يوسف واجتمعوا بمالك في المدينة على ساكنها افضل السلام ووقع البحث في
ذلك فقال ابو يوسف اذا اجتمع الجمعة والظهر يوم عرفة قدمت الجمعة لانها افضل
وواجبة قبل الظهر مع الامكان فقال له مالك ان ذلك خلاف السنة فقال له ابو يوسف
من اين لك ان ذلك خلاف السنة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى بالناس الجمعتين
قبلها خطبة وهذه هي صلاة الجمعة فقال له مالك جهر فيهما او اسر فسكت
ابو يوسف فظهرت الحجة لمالك رضي الله عنهم اجمعين بسبب الاسرار لان الجمعة جهرية
فلما صلى عليه السلام العصرين سرا دل ذلك على انه صلى ظهرا سفريا وان الجمعة الخطبة
ليوم عرفة لا ليوم الجمعة لان عرفة لها خطبة ليعلم الناس مناسك الحج كانت في
يوم الجمعة ام لا والجواب عن الحج وترك الجمعة بعرفة ايسر من الجواب عن الجمع ليلة
المطر اما الجواب عن عرفة اما ترك الجمعة فلان الغالب على الحجيج السفر
وفرض المسافر الظهر دون الجمعة فجعل النادر تبعا للغالب ثم هو مقيم بعرفة
او منزله قريب من عرفة فترك الجمعة على هذا التقريب ليس تركا للواجب واما
ترك تأخير الصلاة الى وقتها وهي العصر فلضرورة الحجاج في ذلك اليوم
الاقبال على الدعاء والابتهال والتضرع الى الله يوم عرفة وهو يوم لا يكاد
يحصل في العمر الا مرة بعد تجشم الاسفار وقطع البراري والقفار
انفاق الاموال والاخطار بالنفس والاوطان النائية فناسب ان يقدم
هذا على مصلحة وقت العصر ويكون هذا ضررا يوجب التقديم كما يوجب فوات

الرفاق والتقدم في حق المسافر فيجمع بين الصلاتين بل هذا اعظم من فوات الرفاق لان
الانسان يمكنه ان لا يسافر او يسافر مع رفقة موافقين على النزول اوقات الصلوات
فهو مقصر بترك التحرز عنه من جهة الجملة اما مصالح الحج فامر لازم العبد لا خروج
له عنها ولا يمكن العدول الى غيرها فهذا جواب يمكن ان يقال في جمع عرفة
دون جمع ليلة المطر واما جمع المسافر والمريض اذا خاف الغلبة على عقله اخر الوقت
فهو متعين لدفع الضرر بخلاف جمع المطر لم يتعين فترك الواجب لدفع الضرر
ولولا الجمع للمسافر والمريض ضاع الواجب اخر الوقت وهو الصلاة الاخيرة بعينه
للعقل وضرورة الرحيل لو حل الضرر بفوات الرفاق والجمع ليلة المطر لو ترك
انما يفوت المندوب الذي هو الجماعة واما الصلوات فيصلي على افضل الاحوال
في البيوت عند دخول الاوقات فهذا جمع لخص بهذا السؤال القوي والجواب
عنه اذا حصل يقوى الجواب يوم عرفة فيسرع في الجواب عنه فانه من الاسولة
المشكلة فنقول ان المندوبات قسمان قسم تقصر مصلحته عن مصلحة الواجب
وهذا هو الغالب فان اوامر الشرع تتبع المصالح الخالصة او الراجحة ونواهيه
تتبع المفاسد الخالصة او الراجحة حتى يكون ادنى المصالح يترتب عليه ادنى الثواب
ثم تترقى المصلحة والندب وتعظم رتبته حتى يكون اعلى رتب المندوبات
تليه ادنى رتب الواجبات وادنى رتب المفاسد يترتب عليها ادنى رتب
المكروهات ثم تترقى المفاسد والكراهة في العظم حتى يكون اعلى رتب المكروهات
تليه ادنى رتب المحرمات هذا هو القاعدة العامة ثم انه قد وجد في الشرع
مندوبات افضل من الواجبات وثوابها اعظم من ثواب الواجبات وذلك
يدل على ان مصلحتها اعظم من مصالح الواجبات لان الاصل كثرة الثواب
وقلته كثرة المصالح وقلتها الا ترى ان ثواب الصدقة بدينار اعظم من ثواب
الصدقة بدرهم لانه اعظم مصلحة وسد خلة الولي الصالح اعظم من سد خلة
الفاسق الطالح لان مصلحة بقاء الولي في العالم في الوجود لنفسه وللخلق اعظم

من مصلحة الفاسق وعلى هذا القانون هذا هو القاعدة العامة في غالب موارد الشريعة
مع أنه قد وقع في الشريعة مواضع مستثناة في المصلحة أحدها أن ثواب قراءة
الفاتحة داخل الصلاة أكثر ثوابا من قراءتها خارج الصلاة لوجوبها داخل الصلاة
وثانيها الزكاة الواجبة أعظم ثوابا من ثانيه صدقة التطوع مع مساواتها لنفسها
ودينار الزكاة أكثر ثوابا من دينار صدقة التطوع وهو في الشريعة كثير ولله تعالى
أن يفضل أحد المثلين على الآخر بإرادته مع أنه يجوز أن يكون في أحدهما من المستويين
مصلحة لم نطلع عليها هي سبب قصد الوجوب فيه أو وقوعه في جنس
الواجب إذ الظاهر أن ليس الثواب يدل على ثمن المصلحة غالبا أو مطلقا فإذا تم
المندوبات التي فضلها الشرع على الواجبات سبع صور الصورة الأولى
إنظار المعسر بالدين واجب وإبراؤه منه مندوب إليه وهو أعظم أجرا من
الإنظار لقوله تعالى وأن تصدقوا خير لكم فجعل أفضل من الإنظار بسبب ذلك
أن مصلحته أعظم لاشتمالها على الواجب الذي هو الإنظار فمن أبرئ مما عليه فقد
حصل له الإنظار وهو عدم المطالبة في الحال الصورة الثانية صلاة الجماعة
تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة أي سبع وعشرين مثوبة مثل مثوبة
صلاة المنفرد كذلك خرجه مسلم في صحيحه وهذه السبع والعشرون مثوبة
هي مضافة لوصف صلاة الجماعة خاصة ألا ترى أن من صلى وحده ثم أعاد في جماعة
حصلت له مع أن الإعادة في جماعة غير واجبة عليه فصار وصف الجماعة المندوب
أكثر ثوابا من ثواب الصلاة الواجبة فهو مندوب فضل واجبا فدل ذلك على
أن مصلحته عند الله تعالى أكثر من مصلحة الواجب الصورة الثالثة الصلاة في
مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم خير من ألف صلاة في غيره إلا المسجد الحرام
كما جاء في الحديث الصحيح ومعناه أن مثوبة الصلاة فيه أعظم من مثوبة الصلاة
في غيره بألف مثوبة مع أن الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الذي هو
الصلاة في مسجده عليه السلام الواجب الذي هو أصل الصلاة وذلك يدل على أن الصلاة

في هذا المكان أعظم مصلحة عند الله تعالى وإن كنا لا نعلم ذلك الصورة الرابعة
الصلاة في المسجد الحرام أفضل من ألف ومائة صلاة في غيره كما خرجه الحافظ ابن
عبد البر وغيره مع أن الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب الذي
هو أصل الصلاة من حيث هو صلاة الصورة الخامسة الصلاة في البيت المقدس
بخمسمائة صلاة مع أن الصلاة فيه غير واجبة فقد فضل المندوب الواجب
الذي هو أصل الصلاة الصورة السادسة روي أن صلاة بسواك خير من
سبعين صلاة بغير سواك مع أن وصف السواك مندوب ليس بواجب فقد
فضل المندوب الواجب الذي هو أصل الصلاة ويؤكد ذلك قوله عليه السلام في الحديث
الآخر لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة [illegible]
هذا يدل على أن مصلحته تصلح للإيجاب ولم يرد الإيجاب رفقا بالعباد الصورة
السابعة الخشوع في الصلاة مندوب إليه لا يأثم تاركه فهو غير واجب مع أنه
قد ورد في الصحيح قوله عليه السلام إذا نودي للصلاة فلا تأتوها وأنتم تسعون وأتوها وعليكم
السكينة والوقار فما أدركتم فصلوا وما فاتكم فأتموا وروي وما فاتكم فاقضوا قال
بعض العلماء إنما أمر بعدم الإسراع في المشي لأنه إذا أقدم على الصلاة عقيب
شدة السعي يكون عنده انبهار وقلق يمنعه من الخشوع اللائق بالصلاة فأمر عليه السلام
بالسكينة والوقار واجتناب ما يؤدي إلى فوات الخشوع وإن فاته الجمعات
والجماعات وذلك يدل على أن مصلحة الخشوع أعظم من مصلحة وصف الجمعة
والجماعة مع أن الجمع واجبة فقد فضل المندوب الواجب في هذه الصور فهي على
خلاف القاعدة العامة التي تقدم تقريرها التي شهد لها الحديث في قوله تعالى
ما تقرب إلي عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال يتقرب إلي بالنوافل
حتى أحبه الحديث إذا تقرر هذا ظهر أن بعض المندوبات قد يفضل الواجبات
في المصلحة فيقولا أنا أجيب فلما أن الواجب يقدم على المندوب والمندوب
لا يقدم على الواجب حتى كانت مصلحة المندوب أعظم فإنا نقدم المندوب

على الواجب كما تقدم في الخشوع وغيره فإذا وجدنا الشرع قدم مندوبا على واجب
فاعلم أن مصلحة ذلك المندوب أكثر فلا تجحده وإن لم تعلمها استدلالا بالأثر
على المؤثر ولما قدم صاحب الشرع هذا المندوب على هذا الواجب دل على أن مصلحته
أعظم من مصلحة الواجب لأنا استقرينا الشرائع فوجدناها مصالح على وجه
التفضل من الله تعالى ولذلك قال ابن عباس رضي الله عنه إذا سمعت نداء الله تعالى يا أيها الذين آمنوا
فإنه إنما أمر بخير أو نهى عن شر فحينئذ لم يخل ذلك فلا هو كذلك مطردا
لقاعدة الشرع في رعاية المصالح ولما ورد في السنة الصحيحة المجمع بين الصلاتين
وقدم فيه المندوب الذي هو وصف الجماعة على الواجب الذي هو الوقت
علمنا أن هذا المندوب أعظم مصلحة من ذلك الواجب أو مساو للواجب فخير الشرع
بينهما وجعل له اختيار أحدهما فاندفع السؤال بحمد الله ومنه

السادس والثمانون

الفرق السادس والثمانون بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب وبين قاعدة ما يقل
الثواب فيه والعقاب اعلم أن الأصل في تكثير الثواب وقلته والعقاب وقلته
أن يتبعا كثرة المصلحة في الفعل وقلته فيفضل التصدق بالدينار على التصدق
بالدرهم وإتلاف العضو من بني آدم مع إتلاف العضو من الحيوان البهيم وإثم الإذاية
في الأعراض والنفوس أعظم من الإذاية في الأموال وهذا هو غالب الشريعة
وقد يستوي الفعلان في المصلحة أو المفسدة من كل وجه ويوجب الله تعالى
أحدهما دون الآخر كلبس الإحرام مع غيرهما من الثياب وسجدة التلاوة
مع سجدة الصلاة وسجدة النافلة مع سجدة الفريضة وكذلك الركوع فيهما وقد يندر
هذه القاعدة ويعكس بأن يصير الأول الأكثر ثوابا كتفضيل الفجر على الإمام مع اشتمال
الإمام على مزيد الخشوع والإجلال وأنواع التعريف وتفضيل الصبح على سائر الصلوات
عندنا بناء على أنها الصلاة الوسطى وتفضيل العصر على رأي الحنفية مع تقصير القراءة
فيها بالنسبة إلى الظهر وتفضيل ركعتي الفجر على ركعتي التهجد ومن ذلك ما ورد في الحديث
الصحيح أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من قتل الوزغ في الضربة الأولى فله مائة حسنة

وفي الثانية كذا وفي الثالثة دونها فلم يكن كثر الفعل كان الثواب أقل وسبب ذلك
أن تكرار الفعل والضربات في القتل يدل على قلة اهتمام الفاعل بأمر صاحب الشرع
إذ لو قوي عزمه واشتدت همته لقتله في الضربة الأولى دل ذلك على ضعف عزمه
فلذلك نقص أجره عن المائة إلى السبعين والأصل هو ما تقدم أن يتبع كثير الثواب
كثير الفعل فإنا علمنا كثرة الثواب على الفعل أن كثرته الأفعال في القربات يستلزم
كثرة المصالح غالبا ولله تعالى أن يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا راد لحكمه ولا معقب لصنعه

السابع والثمانون

الفرق السابع والثمانون بين قاعدة ما يثبت في الذمم وبين قاعدة ما لا يثبت فيها
اعلم أن الأعيان المستحقات في الخارج المرئية بالحس لا تثبت في الذمم ولذلك
أن من اشترى سلعة معينة فاستحقت انفسخ العقد ولو ورد العقد على ما في
الذمة كما في السلم فأعطاه ذلك ثم عينه فظهر ذلك المعين مستحقا رجع إلى مثله
لأنه تبين أن ما في الذمة لم يخرج منها وكذلك إذا اشترى دابة معينة ليحمل عليها
فاستحقت أو ماتت انفسخ العقد ولو استأجر منه على هذا المتاع من غير تعيين دابة
أو على أن يركبه إلى مكة من غير تعيين مركوب معين ثم عين له شيئا فذلك دابة ليحمله
أو ليركبه فعطبت أو استحقت رجع بطالبه بغيرها لأن المعقود عليه غير
معين في الذمة فيجب عليه الخروج عنه بكل معين شاء وبطيانه هذا كذلك في قاعدة
أخرى فإن المطلوب متى كان في الذمة فإن من هو عليه أن يخير بين الأمثال أعطى
أي مثل شاء ولو عقد على معين من تلك الأمثال لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره
فلو قال اشتريت من جابية وعقد عليه لم يكن له أن يعطي غيره من الجابية وكذلك
إذا فرق صبرة صيعانا فعقد على صاع منها بعينه لم يكن له الانتقال عنه إلى غيره
من تلك الأمثال ولو كان في الذمة لكان له الخروج عنه بأي مثل شاء من تلك الأمثال
فهذا أيضا يوضح لك أن الأعيان لا تثبت في الذمم وأن ما في الذمم لا يكون معينا
بل يتعلق الحكم فيه بالأمور الكلية والأجناس المشتركة فيقبل ما يتعين منه البدل

والعين لا يقبل البدل والجمع بينهما محال وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين بسطه أثر في
المعاملات والرهون فلا ينتقل الأداء إلى الذمة إذا أخرج وقته لأنه معين
بوقته والقضاء لتسلك وقت معين يعين حكمه لخروجه عنه في الذمة والقاعدة أن
من شرط الانتقال إلى الذمة تعذر المعين فالزكاة مثلا ما دامت معينة لوجود
نصابها لا يكون في الذمة وإذا تلف النصاب تعذر إن قصر تحت الفقراء ولا ينتقل
الواجب إلى الذمة وكذلك الصلوات إذا تعذر فيها الأداء لخروج وقتها تعذر لأجل
القضاء وإن خرج لعين عدد منه في الذمة ووجب القضاء ولا يعتبر في القضاء المال
من الابتداء أول الوقت خلافا للشافعي رحمه الله كان لا يعتبر في صحة إلزامه بإعادة الجائحة عن
الزرع أو الثمر بعد بدو الوجوب وكان لو باع صاعا من صبرة ولم يكن سلم ثم تلفت الصبرة من غير
البائع فإنه لا يطالبه بالوفاء من جهة أخرى ولا ينتقل الصاع للذمة ولذلك أجمعنا في
المساقين عليه والمعين في شرط اعتبار أجر الوقت وهذا الفرق قد جعله أبو المالكية
في صور من أحدها في النقدين عند ما يتعين النقدين وإنما يتعين العاملين على الذمم
وإن عينت إلا أن يحصل بها تعلق الغرض بسببها في أحدهما أو كليهما الحج دون
النقد الآخر ولو غصب غاصب دينارا معينا فله أن يعطي غيره مثلا في الحال ويمنع ربه
من أخذ ذلك العين المغصوب وعلل ذلك أصحابنا بأن خصوصيات الدنانير والدراهم
لا يتعلق بها الأغراض فسقط اعتبارها في نظر الشرع فإن صاحب الشرع إنما يعتبر
ما فيه نظر صحيح ولزمهم على ذلك سؤالان أحدهما أنه يلزم أن أعيان الدراهم
والدنانير لا يملك أيضا لأجل أن للغاصب المنع للعين وكذلك المشتري بالعقود
ولو كانت الخصوصيات مملوكة لكان لصاحب العين المطالبة بملكه وأخذ العين من
الغاصب والمشتري فلا يكون المملوك عندهم إلا الجنس الكلي دون الشخص ومتى يحصل
من الجنس شيء لا يملك خصوصه البتة وهو مستبشع وثانيهما أن الفقهاء على أن الصحاح
المسكوكة والأرطال المستوية من الرب ... لا أعيانها وإنما يعتبر النقد مع أن الأغراض

مستوية في تلك الأفراد فهي تعين عليهم ولهم الجواب عن الأول بالتزامه وإن السلعة تعين
بقيا عين دليل شرعي وقد نقلوا أنه دليل صحيح ويجوز أن الشرع لا يعتبر ما لا غرض فيه
وهذا الكلام حسن وعن الثاني بالفرق بين النقدين وغيرهما بأنهما وسائل لتحصيل الأغراض
من السلع والمقاصد إنما هي السلع وإذا كانت السلع مقاصد وقعت المشاحات
في تعيينها بخلاف الوسائل الجميع فيها حسان أحدهما أنها وسائل والثاني عدم
تعلق الأغراض بخلاف المقاصد فيها حسنة واحدة فظهر الفرق واندفع النقض الصورة
الثانية التي خالف فيها المالكية الفرق إذا كان له دين على رجل فأخذ منه فيه ما يتأخر
قبضه كدار يسكنها ... جدادها وعبد يستخدمه ونحو ذلك قال ابن القاسم
لا يجوز ذلك لأنه فسخ دين في دين لأن هذه الأمور لما تأخر قبضها أشبهت
الذمة وفيها مسببه الدين من جهة أن فيها المطالبة وقال أشهب يجوز ذلك
والشيء هذا فسخ دين في دين بل دين في معين وعلى هذا المذهب يطرد الفرق
إنما يحصل مخالفة في القول الأول الفرق الثامن والثمانون بين قاعدة وجود

الثامن والثمانون

السبب الشرعي سالما عن المعارض من غير تخيير فيترتب عليه مسببه وبين قاعدة
وجود السبب الشرعي سالما عن العارض مع التخيير فلا يترتب عليه مسببه ولا يتعين
أحدهما على الآخر إلا بالتخيير وعلم مع اشتراكهما في الوجود والسلامة عن العارض
وهذا الفرق بين هاتين القاعدتين فيه صعوبة وغموض وبسط ذلك الغموض بإيراد
على المالكية للحالقون الشافعية فقالوا نعتبر الأوقات في الصلوات أداؤها
دون أولها فإن وجد العذر المسقط للصلاة آخر الوقت سقطت الصلاة
التي لم يفعله فلو طرأ العذر ونعتبر ما وجد من الوقت في أوله أو وسطه
سالما عن العذر وذلك إذا ذهب العذر آخر الوقت وطرأ للحائض حيض وجب
الصلاة ونعتبر بوجود العذر أول الوقت أو وسطه وإن جمعه سلموا القسم
الثاني وإنما نازعوا في الأول فقالوا أجمعنا على أن الوجوب في الصلاة وجوب
موسع متعلق بالقدر المشترك بين أجزاء القامة وإذا أخذنا أول الوقت فقد وجد

القدر المشترك في ضمنه وهو متعلق الوجوب وسببه فاذا لم يكن عذر في اول الوقت
كالحيض وغيره فقد وجد السبب الموجب للصلاة اول الوقت سالما عن المعارض
فيترتب عليه الوجوب فاذا حاضت بعد ذلك حاضت بعد ترتب الوجوب عليها فيقضي
بعد زوال العذر والقضاء بعد الحيض واما اذا قلتم لا يجب عليها شيء اذا لم تفعل
آخر الوقت وطريان العذر وزواله فهذا مذهب مالك رحمه الله يقتضي ان تعلق الوجوب
متعلق بآخر الوقت كما قال الحنفية والادلة لا تساعد على ذلك فمن مذهب رحمه الله مشكلا
جدا اما مذهب الشافعي في اعتبار السبب الوجوبي السالم عن المعارض فهو القياس
ويجري على اصله في الوجوب الموسع اما مالك فلا والجواب عن هذا السؤال
مبني على قاعدة العرف من قاعدة الفقه وذلك ان السبب السالم عن المعارض اذا لم
يكن فيه تخيير هو الذي يلزم فيه ما قلت ان مع اما مع التخيير فلا نسلم ما قلته
من الفرق وتوضيحه بذكر نظائر في الشريعة احدها انه اذا باع قفيزا من صبرة فلا شيء
نعينه للصيعان وقسمها من غير المشتري فلو فعل ذلك وبقي صاع فتلف بآفة
سماوية انفسخ العقد ولم يقل الصاع للذمة كما لو تلف الصبرة كلها بآفة
~~سماوية انفسخ العقد ولم يقل الصاع للذمة~~ والسبب في ذلك ان العقد تعلق
بالقدر المشترك من صيعان الصبرة وهو مطلق الصاع فيصرف بمقتضى التخيير فيما
عدا الصاع الواحد والت الحالة على ذلك الصاع فكان التخيير في غيره مع الاول
كالاول في الجميع فكذلك آخر الوقت كالصيعان يخرج منها واحدا بعد واحد
فاذا انصرف المرأة في صاع ما عدا الآخر منها بالاتلاف ثم طرأ العذر في
آخرها قام ذلك مقام وجود العذر في جميعها ولو وجد العذر في جميعها
سقطت الصلاة فكذلك اذا وجد ما يقوم مقامه وهو التخيير مع العذر
في الآخر والتخيير حصل العفو من سبب الوجوب الذي هو القدر
المشترك من اجزاء القامة فاذا وجدنا ولا سالما عن العارض فلا يلزم المكلف بالصلاع
لا بعين الصلاة ومن دونه الصلاة فانه سبب الوجوب فاذا وجد سالما عن

المعارض ترتب عليه الوجوب والسر في ذلك التخيير وعدمه ولولا التخيير لكان
المشتري في الصيعان ان يقول العقد اقتضى مطلق الصاع وقد وجد في صاع
من الصيعان التي تعدت عليها ايها البائع ومن تعدى على المبيع ضمنه فلم ملك
ايها البائع الضمان ولما كان من حجته ان يقول ان تسلطي بالتخيير من صيعان
الصبرة في توقيته شيء غيّر العقد وان تصرفت فيه فلا اصح كان للمرأة ايضا
ان تقول تسلطي على اول الوقت بالتخيير من اجزاء القامة في ايقاع الصلاة
شيء غيّر وجوب الصلاة فان جعل لي ان اوخر واعين المشترك في الجزء الآخر
فلا عتب علي في الحيض كما في الصاع بالتلف وما سر ذلك الا التخيير وما شقّ
لو وجبت عقوبته في الكفارة وعلى رقاب فله ان يصرف فيما عدا الواحد
بالعتق وغيره فاذا فعل ذلك ولم يبق الا رقبة واحدة فمات او تعيبت
سقط عنه الا ان العتق وطرأ الاعسار للصيام ولا يقول تعينت عليه
رقبة في ذمته لا بد منها بل يسقط التكليف بالرقبة بالكلية فيكون التخيير مع
الاول في الآخر يقوم مقام حصول الآفة في جميع الرقاب ابتداء ونظيرها
لو كان عليه عبد ساب للسهو في الصلاة فله ان يصرف فيما عدا الواحد منها
فاذا ذهب او باع وبقي واحد فطرأت عليه الآفة المانعة له من ان يصلي به
فله ان يصلي عريانا من غير اثم كما لو طرأ الآفة على جميع الثياب وكما يقدم في
القول الصيام من غير اثم ويسقط التكليف بالكلية فظهر ان الفرق بالتخيير مع
العذر في الآخر يقوم مقام العذر في الجميع فكذلك آخر الوقت ورابعها
لو كان عنده عدد من الماء للطهارة فراق الواجب عليه القدر المشترك
من تلك العادة وكما يقدم ان الواجب القدر المشترك من الرقاب والثياب
واذهب ما عدا كفايته فاذا انصرف فيه بالهبة بمقتضى التخيير ثم تلف الآخر
الذي استبقاه سقط التكليف بالوضوء بالكلية من غير اثم وقام التصرف
بالتخيير مع الاول في الآخر مقام العدم في الجميع في عدم الاثم وسقوط التكليف

ما نقاص

كذلك ههنا نقوم التعرف في الاوقات الاول الحصر مع حصول العدد في الآخر
مقام حصول العدد في جميعها وحاصله انه لو كان عنده صيعان من الطعام لزكاة الفطر
فان الواجب عليه العدد المشترك بينها وهو مطلق الصاع وهو مخير بينها قبل
التعرف فاما عدا الصاع الواحد فاذا باعه او وهبه ولو صاعا واحدا لم [illegible] من
اخراجه حتى يتلف من غير سبب من قبله فانه يسقط عنه زكاة الفطر اذا قلنا بانها
تجب وجوبا موسعا من غروب الشمس من رمضان الى غروبها يوم الفطر واشبه
[illegible] وقت الوجوب وليس عنده طعام [illegible] الشريعة
نجد فيها صور النص الخطاب فيها متعلق بالعدد المشترك بين افراد ذلك الجنس
وعموم التخيير من تلك الافراد والتعرف في البعض لا ينافي مقتضى التخيير مقام
اللفظ في الجميع فلذلك صورة النزاع فعلم بهذا التقرير ان الفرق الشرعي واقع
بين وجود السبب المانع العارض مع التخيير وبين وجوده مع عدم التخيير ولا يعتقد
ان سبب الوجوب متى وجد المانع العارض يرتب عليه الوجوب بل ذلك مشروط
بعدم التخيير بين افراده فتامل ذلك في رؤية الهلال عشية [illegible] لا فرق بين قيام
العارض في جميع صور السبب وبين قيامه في بعض صوره اذا كان التعيين الآخر
فتامل هذا الفرق فهو دقيق وهو عمدة المذهب في هذا الموضع الفرق

العصر في حر

التاسع والثمانون بين قاعدة استلزام الخطاب المجموع لوجوب كل واحد من اجزائه

التاسع والثمانون

وبين قاعدة الامر الاول لا يوجب القضاء وان كان الفعل في القضاء هو الجزء
الاول والجزء الآخر خصوص الوقت فان القاعدتين ملتبستان جدا بسبب
ان الامر بالعبادة في وقت معين امر بالعبادة وبكونها في وقت معين وهو امر
بمجموع الفعل وخصوصه بالزمان فاذا فات احد الجزئين وهو خصوصه بعين
ذلك الزمان ينبغي ان يبقى الفعل واجبا بالامر الاول لان القاعدة ان الخطاب
المركب يقتضي ايجاب مفرداته فلا بد من الفرق بين هذه القاعدة وقاعدة ان الامر
الاول لا يقتضي القضاء فان المشهور من مذاهب العلماء ونشر الفرق بين القاعدتين

بعد اشتراكهما في ان المركب مركب فيهما ان تخصيص صاحب الشرع ببعض الاوقات بافعال
معينة دون بقية الاوقات يقتضي اختصاص ذلك الوقت المعين بمصلحة لا توجد
في غير ذلك الوقت ولولا ذلك لكان الفعل عاما في جميع الاوقات ولابد لما بعد
الزوال من معنى لاحظه صاحب الشرع لم يكن موجودا قبل الزوال طردا لعادة صاحب
الشرع في رعاية المصالح وهذا اكثر تعدي معناه ان فيه معنى لم نعلمه لا ان ليس
فيه معنى واذا كانت الاوقات المعينة انما خصصت بالعبادة لاجل مصالح فيها
دون غيرها كان مقتضى هذا الدليل ان لا يشرع الفعل في غيرها لعدم المصلحة في
غير ذلك الوقت لان الامر الاول دل بالالتزام على عدم المصلحة بدليل التخصيص
فاذا لم يوجد امر دال على القضاء قلنا الاصل عدم مصلحة الفعل في غير الوقت
الذي عين له ومع الاصل لفظ التخصيص يدل على عدمه فلا نفعل تلك العبادة البتة
فان ورد الامر بالقضاء دل الامر الثاني على ان ما بعد ذلك الوقت مماثل
الوقت الاول في مصلحة الوجوب وان لم يصل الى مثل مصلحته اذ لو وصل الى مثلها
لسوى بينهما في الامر الاول وحيث لم يسو بينهما دل ذلك على التفاوت بينهما
ثم لاحظ هذا الفرق بين القاعدتين فان القضاء انما يجب بامر جديد دون ملاحظة
التسوية والمشترك بينهما فان القضاء بالامر الاول فتامل ذلك الفرق

التسعون

التسعون بين قاعدة اسباب الصلوات وشروطها يجب الفحص عنها وتحقيقها
وقاعدة اسباب الزكاة لا يجب الفحص عنها اعلم ان اسباب التكليف وشروطه
واسبابه وموانعه لا يجب تحصيلها اجماعا انما الخلاف فيما يتوقف عليه ايقاع
الواجب بعد وجوبه فقيل لانه من مذاهب [illegible] الفرق بين الاسباب فيجب
دون غيرها فلا يجب اما ما يتوقف عليه الوجوب فلم يقل احد بوجوب تحصيله
فلا يجب على احد ان يحصل نصابا حتى تجب عليه الزكاة لانه سبب وجوبها
ولا ان يوفي الدين الذي يعرض ان تجب عليه الزكاة لانه مانع منها ولا يجب عليه
الاقامة حتى يجب عليه الصوم لان الاقامة شرط في وجوبه هذا كله متفق عليه

اما الخلاف فيما يتوقف عليه ايقاع الواجب بعد وجوبه ومعنى هذه القاعدة ان
لا يجب علينا الفحص عن اسباب الصلوات ولا اسباب وجوب الصوم وجميع
الواجبات غير ان الواجبات انقسمت قسمين قسم يجب فيه الفحص وقسم لا يجب وكل واحد
منهما قاعدة تخصه وتحرير الفرق بينهما والضابط لهما ان الواجب بان يعصي
الحال فيه ان لم يطلع بسببه ويترتب التكليف عليه جزما لا يجب عنه كالزوال
ورؤية الهلال فانه لا بد ان يكون في الوجود ويترتب عليه وجوب الفعل قطعا فهذا
يجب الفحص عنه كان شرطا او سببا بسبب انه لو اهمل لوقع التكليف والمكلف غافل عنه
فيعصي بترك الواجب بسبب اهماله ويتوقع علمه انه لا بد ان يكون فلا عذر له عند الله تعالى
فهذا هو ضابط ما يجب الفحص عنه من اسباب الوجوب ومنه اوقات الصلوات كلها وهلال
رمضان وهلال ذي الحجة على من تعين عليه الحج وهلال شوال لوجوب الفطر واخراج
زكاته وايام الرمي والمبيت ومن ذلك من نذر يوما معينا او شهرا معينا يجب عليه
ان يفحص عن هلال ذلك الشهر وتحري ذلك اليوم حتى يوقع الواجب فيه ولا يتعداه
فيعصي بالاهمال مع امكان الضبط له ومن ذلك قضاء رمضان يستمر في ذمته العام
الى شعبان فيجب عليه اذا اخره ان يعد الاهلة لئلا يدخل شعبان وهو غير عالم
به فيؤدي ذلك الى ضياع القضاء عن وقته اما لا يشعر بوقوعه من الاسباب
والشروط والظروف الواجبات فلا يجب الفحص عنه لعدم تعينه ويمكن ان
يقال فيه الاصل عدم طريانه كحال عدم النعمة ويمكن ان يكون ذلك حجة
للمكلف وعند الله تعالى في ترك ذلك اذا كان فقيرا او كان له اقارب اغنياء فهو في كل وقت
يجوز ان يموت احدهم فيرثه ويحصل المال الذي يجب فيه الزكاة فاغفال ذلك
وترك السؤال عنه اذا كانوا في بلاد بعيدة عنه يؤدي الى ترك اخراج الزكاة
مع وجوبها عليه ولم يحصل كمال المال ووجبت فيه الزكاة ومع ذلك لا يجب الفحص
في هذه الصورة لعدم تعين هذا الامر المتوقع وقد لا يقع بخلاف اوقات العبادات يقع
حتما ومن ذلك يجوز ان يموت في الموضع الذي هو به انسان يجب الصلاة عليه وتغسيله

وتكفينه وما يتعلق به من الواجبات فترك الفحص عن ذلك يؤدي الى اهمال الواجبات
ومع ذلك لا يجب الفحص عن ذلك لعدم تعينه فقد يقع وقد لا يقع ومن ذلك
يجوز ان يكون هناك جائع يجب سد خلته وعريان يجب ستره وغير ذلك مما يجب دفعه
ونحو ذلك من المتوقعات ومع ذلك لا يجب الفحص عن شيء من ذلك الا ان يقوم
عليه امارة دالة على وقوعه لان جميع ذلك غير متعين والاصل عدمه بخلاف
القسم الاول فهذا هو ضابط قاعدة ما يجب الفحص عنه من الاسباب والشروط
وضابط ما لا يجب الفحص عنه منها فاعلم ذلك الفرق الحادي والتسعون
بين قاعدة الافضلية وبين قاعدة المزية والخاصية اعلم انه لا يلزم من كون العبادة
لها مزية تختص بها ان تكون ارجح مما ليس له تلك المزية فقد ورد في الصحيح عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا اذن المؤذن ولى الشيطان
وله ضراط فاذا فرغ المؤذن من الاذان اقبل فاذا اقيمت الصلاة ادبر فاذا احرم
العبد بالصلاة جاء الشيطان فيقول له اذكر كذا اذكر كذا حتى يظل الرجل ان
يدري كم صلى فيحصل من ذلك ان الشيطان ينفر من الاذان والاقامة ولا ينفر من
الصلاة وانه لا يهابها ويهابهما فتكون افضل منها وليس الامر كذلك بل هما وسيلتان
اليها والوسائل اخفض رتبة من المقاصد وان الصلاة افضل من الاقامة والاذان وقد قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم اعلموا ان افضل اعمالكم الصلاة وكتب عمر رضي الله عنه الى عماله ان اهم اموركم
عندي الصلاة فحاصل الامر ان ها هنا قاعدة هي الفرق بين الافضلية وبين المزية
وهو ان المفضول يجوز ان يختص بما ليس للفاضل ويكون المجموع الحاصل للفاضل لم
يحصل للمفضول مع انه حصل للمفضول في المجموع الحاصل له افضل بالنسبة لمجموع
الفاضل فقد يكون بالمدينة عند انسان حسنة او حسنتين ليست عند ملكها ومجموع
ما حصل للملك قدر ما حصل لذلك الفقير اضعافا مضاعفة ومن ذلك ما ورد في
الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اقرؤكم ابي وافرضكم زيد
واعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل واقضاكم علي الى غير ذلك مما ورد في فضائل

الحادي والتسعون

عند

من

الصحابة مع ان الامام الصديق افضل من الجميع وعلي بن ابي طالب افضل من زيد وابي ومع ذلك
فقد فضلاه في الفرائض والقراءة وما سبب ذلك الا انه يجوز ان يحصل للمفضول ما لم يحصل
للفاضل ومن ذلك قوله عليه السلم لعمر رضي الله عنه ما سلك عمر واديا ولا فجا الا سلك الشيطان
فجا غيره ولم يحصل عليه السلم ان الشيطان يفر من عمر رضي الله عنه ولا ملابسة واخبر عن نفسه
صلى الله عليه وسلم انه قد تفلت علي شيطان البارحة ليفسد علي صلاتي فلولا ان ذكرت
دعوة اخي سليمان لربطته بسارية من سواري المسجد فيلعب به صبيان المدينة
فلم يفر الشيطان من رسول الله صلى الله عليه وسلم كما يفر من عمر وفي حديث الاسرا
ان شيطانا قصده صلى الله عليه وسلم بشعلة من نار فقام جبريل صلوات الله عليه
بالتعوذ منه واين عمر من رسول الله صلى الله عليه وسلم غير انه يجوز ان يحصل للمفضول
ما لا يحصل للفاضل ومن ذلك ان الانبياء افضل من الملائكة على الصحيح وقد حصل
للملائكة المواظبة على العبادة مع الانفاس يلهم احدهم التسبيح كما يلهم احدنا النفس
الى غير ذلك من الفضائل والمزايا التي لم تحصل للبشر ومع ذلك فالانبياء افضل منهم
لان المجموع الحاصل للانبياء من المزايا والمحاسن اعظم من المجموع الحاصل للملائكة ومن
استقرا ذلك وجد في المخلوقات فيجد في حب السمك من الخواص الطبية ما ليس
في الحاصر ما ليس في الذهب من الخواص النافعة في الاكحال وغيرها مع فضل الذهب
وعلى هذه القاعدة تخرج الاقامة والاذان فان خواصهما التي جعلها الله تعالى فيهما ان الشيطان
يفر منهما دون الصلوات وان الصلوات افضل منهما ولا تناقض في ذلك لانه يجوز ان المفضول
يجوز ان يختص بما ليس للفاضل فظهر بهذا الفرق بين الافضلية وبين قاعدة المزية

الثاني والتسعون

الفرق الثاني والتسعون بين قاعدة الاستغفار من الذنوب المحرمات
وبين قاعدة الاستغفار من ترك المندوبات   اعلم ان الاستغفار طلب
المغفرة وهذا انما يحسن من اسباب العقوبات كترك الواجبات وفعل المحرمات
لانها هي التي فيها العقوبات اما المكروهات والمندوبات والمباحات
فلا يحسن الاستغفار فيها لعدم العقوبات في فعلها وتركها وهذا الفرق ظاهر

لا خفاء فيه غير انه وقع لمالك رحمه الله فيمن ترك الاقامة انه يستغفر الله تعالى ووقع له
ايضا ذلك في غير الاقامة من المندوبات وقد اشار الجلاب والتهذيب على نقل ذلك
عنه ووجه ذلك ان الله تعالى يعاقب على الذنب باحد ثلاثة اشياء احدها المؤلمات
كالنار وغيرها وهذا هو الامر الغالب في ذلك وثانيها تيسير المعصية في شيء
اخر فيجمع على العاصي عقوبتان الاولى والثانية لقوله تعالى واما من بخل واستغنى وكذب
بالحسنى فسنيسره للعسرى فجعل العسرى مسببة عن المعاصي المتقدمة ومنه قوله
تعالى ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى
لهم ذلك بانهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله فجعل الردة مسببة عن المعصية المذكورة
لان قوله تعالى ذلك اشارة الى الردة وقوله بانهم قالوا الباء للسببية ومنه قوله عليه السلم
ان الرجل ليحرم له بالعمل بسبب ذنوبه وثالثها تفويت الطاعة لقوله تعالى سأصرف
عن اياتي الاية وقوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين انه لا يفلح الظالمون ونحو ذلك
من الايات الدالة على سلب الفلاح والخير بسبب الاوصاف المذمومة المذكورة
في تلك الايات وكما يعاقب الله باحد ثلاثة اشياء يثيب ايضا باحد ثلاثة اشياء
احدها الامور المستلذة كما في الجنان من المأكول والمشروب وغيرها وثانيها
تيسير الطاعة فيجمع للعبد مثوبتان لقوله تعالى فسنيسره لليسرى فجعل
اليسرى مسببة عن الاعطاء وما معه في الاية وقوله تعالى والذين جاهدوا فينا
لنهدينهم سبلنا ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويجعل لكم فرقانا الى غير ذلك من الايات
وثالثها تعسير المعاصي عليه وصرفها عنه اذا تقرر   هذه القاعدة فاذا
ترك الانسان الاقامة او غيرها من المندوبات دل هذا الحرمان على انه مسبب
عن معاص سابقة لقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن
كثير وفوات الطاعات مصيبة اعظم المصائب فان كل طيب يستهل على التائب
عند الله تعالى ويوجب لصاحبها ثوابا يستر مدة خمسين الدنيا وما فيها ومن اصابه
شوكة او غم نعمه في يلتمس به الدوام فان ترك الطاعات مسببا عن المعاصي

المتقدمة فسدا لذرائع المخالفة ذلك سأل المغفرة عن تلك المعاصي المتقدمة حتى لا
يجترئ عليه مثل تلك المعصية فالاستغفار عند ترك الإقامة لأجل غيرها لا لأنها
وكذلك بقية المندوبات إذا فاتت يتعين على الإنسان الاستغفار لأجل ما دل
عليه الترك من ذنوب سالفة لأجل هذه التروك فهذا وجه أمر مالك بالاستغفار
في ترك المندوبات لا أنه يعتقد أن الاستغفار مشروع في ترك المندوبات
فتحقق هذا الفرق بين قاعدة الاستغفار عن الذنوب المحرمات وبين قاعدة
الاستغفار عن ترك المندوبات وأنها في فعل المحرمات وترك الواجبات
لأجلها مطابقة وفي ترك المندوبات لأجل ما دلت عليه بطريق الالتزام لا أنها
مطابقة وبهذا تحل مواضع تشتبه مما وقع للعلماء فيذكرون الاستغفار عن ترك
المندوبات فيستشكل ذلك على كثير من الناس ولم يعرفوا فيها إشكال السبب ما تقدم
من الفرق والله أعلم. الفرق الثالث والتسعون بين قاعدة النسيان

الثالث والتسعون

في العبادات لا يقدح وبين قاعدة الجهل يقدح وكلاهما غير عالم بما أقدم عليه
هذا الفرق مبني على قاعدة وهي أن الغزالي حكى الإجماع
في إحياء علوم الدين والشافعي في رسالته حكاه أيضا في أن المكلف لا يجوز له أن
يقدم على فعل حتى يعلم حكم الله تعالى فيه فمن باع وجب عليه أن يعلم ما عينه الله
وشرعه في البيع ومن أجر وجب عليه أن يعلم ما شرعه الله تعالى في الإجارة ومن
قارض وجب عليه أن يعلم حكم الله تعالى في القراض ومن صلى وجب عليه أن يعلم
حكم الله تعالى في تلك الصلاة وكذلك الطهارة وجميع الأعمال والأقوال فمن تعلم
وعمل بمقتضى ما علم فقد أطاع الله تعالى طاعتين ومن لم يعلم ولم يعمل فقد عصى الله
معصيتين ومن علم ولم يعمل بمقتضى علمه فقد أطاع الله تعالى طاعة وعصاه معصية
ويدل على هذه القاعدة أيضا من جهة القرآن قوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام
إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ومعناه ما ليس لي بجواز سؤاله علم
فدل ذلك على أنه لا يجوز له أن يقدم على الدعاء والسؤال إلا بعد علمه بحكم الله تعالى

في ذلك السؤال وأنه جائز وذلك سبب كونه عليه السلام عوتب على سؤال الله أن يجوز
معه في السفينة لكونه سأل قبل العلم بحال الولد وأنه مما ينبغي طلبه أم لا فالعتب
والجواب يدل على أنه لا بد من تقدم العلم بما يريد الإنسان أن يشرع فيه إذا تقرر
هذا فمن قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم نهى الله تعالى نبيه عليه السلام
عن اتباع غير المعلوم فلا يجوز الشروع في شيء حتى يعلم فيكون طلب العلم واجبا
في كل حالة ومنه قوله عليه السلام طلب العلم فريضة على كل مسلم قال الشافعي رضي الله عنه
العلم قسمان فرض عين وفرض كفاية ففرض العين علمك بحالتك التي أنت فيها وفرض
الكفاية ما عدا ذلك وإذا كان العلم بما يقدم الإنسان عليه واجبا كان الجاهل في الصلاة
عاصيا بترك العلم فهو كالمتعمد الترك بعد العلم بما وجب عليه فهذا وجه قول مالك
رحمه الله إن الجهل في الصلاة كالعمد والجاهل كالمتعمد لا كالناسي وأما
الناسي فمعفو عنه لقوله عليه السلام رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا
عليه وأجمعت الأمة على أن النسيان لا إثم فيه من حيث الجملة فهذان قسمان وفرق
بأن وهو أن النسيان يهجم على العبد قهرا لا حيلة له في دفعه والجهل له حيلة في دفعه
بالتعلم وبهذا الفرق ظهر بين قاعدة النسيان وقاعدة الجهل الفرق

الرابع والتسعون

الرابع والتسعون بين قاعدة ما لا يكون الجهل عذرا فيه وبين قاعدة ما يكون الجهل
عذرا اعلم أن صاحب الشرع قد تسامح في جهالات في الشريعة فعفا عن مرتكبها
وأخذ بجهالات فلم يعف عن مرتكبها وضابط ما يعفى عنه من الجهالات الجهل
الذي يتعذر الاحتراز عنه عادة وما لا يتعذر الاحتراز عنه ولا يشق
لم يعف عنه ولذلك صور أحدها من وطئ امرأة أجنبية بالليل يظنها
امرأته أو جاريته عفي عنه لأن الفحص عن ذلك مما يشق على الناس وثانيها
من أكل طعاما نجسا يظنه طاهرا فهذا جهل يعفى عنه لما في تكرر الفحص عن ذلك
من المشقة والكلفة وكذلك المياه النجسة والأشربة النجسة لا إثم على الجاهل بها
ومن المشهور شرب خمرا يظنه جلابا فإنه لا إثم عليه في جهله بذلك وإن لعقها

من قتل مسلما في صف الكفار يظنه حربيا فإنه لا إثم عليه في جهله به لتعذر الاحتراز
عن ذلك في تلك الحال ولو قتله في حال السعة من غير تثبت عن حاله أثم وكذلك
الحاكم يقضي بشهود الزور مع جهله بحالهم لا إثم عليه في ذلك لتعذر الاحتراز
من ذلك عليه وقس على ذلك ما ورد عليك من هذا النحو وما عداه فكل
من أقدم مع الجهل فقد أثم خصوصا في الاعتقادات فإن صاحب الشرع قد
شدد في عقائد أصول الدين تشديدا عظيما بحيث إن الإنسان لو بذل جهده واستفرغ
وسعه في رفع الجهل عنه في صفة من صفات الله تعالى أو في شيء يجب اعتقاده من
أصول الديانات ولم يرتفع ذلك الجهل فإنه آثم كافر بترك ذلك الاعتقاد الذي هو
من جملة الإيمان ويخلد في النيران على المشهور من المذاهب مع أنه قد أوصل الاجتهاد
حده وصار الجهل له ضروريا لا يمكنه دفعه عن نفسه ومع ذلك فلم يعذره حتى صارت
هذه الصورة مما يعتقد أنها من باب تكليف ما لا يطاق وإن كان تكليف المرأة البلهاء
المفسودة المزاج الناشئة في الأقاليم المنحرفة عن ما يوجب استقامة العقل كأقصى
بلاد السودان وأقصى بلاد الأتراك فإن هذه أقاليم لا يكون للعقل فيها كثير رونق
ولذلك قال الله تعالى في بلاد الأتراك عند ياجوج وماجوج وجد من دونهما
قوما لا يكادون يفقهون قولا ومن لا يفقه القول يتعذر أهليته لفهم
العقائد مع أنه مكلف بأدلة الوحدانية ودقائق أصول الدين إن كلفه ما لا يطاق
فتكليف هذا الجنس كله من هذا النوع مع أنهم من أهل النار بسبب الكفر
إن وقعوا فيه بالجهل وأما الفروع دون الأصول فقد عفا صاحب الشرع
عن ذلك ومن بذل جهده في الفروع فأخطأ فله أجر وإن أصاب فله أجران
كما في الحديث قال العلماء يلحق بأصول الدين أصول الفقه قال أبو الحسين
في كتاب المعتمد في أصول الفقه إن أصول الفقه اختص بثلاثة أحكام عن الفقه
أن المصيب فيه واحد والمخطئ فيه آثم ولا يجوز التقليد فيه وهذه
الثلاثة التي حكاها هي في أصول الدين بعينها فظهر لك الفرق بين قاعدة ما يكون

الخامس والسبعون

الجهل فيه عذرا

الفرق الخامس والسبعون بين قاعدة استقبال الجهة في الصلوات وبين قاعدة استقبال السمت

اعلم أنه قد وقع في المذاهب عامة قولهم القاعدة
أن استقبال الجهة يكفي وآخرون يقولون بل القاعدة أن استقبال سمت الكعبة
لا بد منه وهذه المقالات والإطلاق في غاية الإشكال بسبب أمور أحدها أن الكلام
في هذا إنما وقع فيمن بعد عن الكعبة أما من قرب فإن فرضه استقبال السمت قولا
واحدا والذي بعد لا يقول أحد إن الله تعالى أوجب عليه استقبال عين الكعبة ومقابلتها
ومعاينتها فإن ذلك تكليف ما لا يطاق بل الواجب عليه أن يبذل جهده في
تعيين جهة يغلب على ظنه أن الكعبة وراءها وإذا غلب على ظنه بعد بذل الجهد
في الأدلة الدالة على الكعبة أنها وراء الجهة التي تعينت لأدائه وجب عليه استقبالها
إجماعا فصارت الجهة مجمعا عليها والسمت الذي هو العين والمعاينة مجمع على
عدم التكليف به وإذا كان الإجماع في الصورتين أين يكون الخلاف وثانيها
أن الصف الطويل أجمع الناس على صحة صلاته مع أنه خرج بعضه عن السمت
قطعا فإن الكعبة عرضها عشرون ذراعا وطولها خمسة وعشرون ذراعا على
ما قيل والصف الطويل مائة ذراع وأكثر فبعضه خارج عن السمت
قطعا فقولهم إن القاعدة استقبال السمت مشكل وثالثها أن الشخصين
المتقاربين يكون استقبالهما واحدا مع أنا نقطع بأنهما أطول من سمت الكعبة قطعا
ولم يقل أحد بأن صلاة أحدهما صحيحة والأخرى باطلة ولو قيل ذلك لكان ترجيحا من غير
مرجح فإنه ليس أحدهما أولى من الآخر بالبطلان فهذه أمور مجمع عليها
كلها وجميعها يقتضي الإشكال على هاتين القاعدتين والجواب عنه وهو سر
الفرق وكان يذكر الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله تعالى أن يورد هذا
الإشكال ولا يجيب أحد عنه فكان يقول الشيء قد يجب إيجاب الوسائل وقد
يجب إيجاب المقاصد فالأول كالنظر في أوصاف المياه فإنه واجب وجوب
الوسائل فإنه يتوسل به إلى معرفة الطهورية وكالنظر في الغنم في الملتقات

فانه وسيلة الى معرفة فعل المكلف وكالسعي الى الجمعة واجب لانه وسيلة لايقاعها
في الجامع وكذلك السفر الى الحج وهو كثير في الشريعة ومثال ما يجب وجوب
المقاصد الصلوات الخمس وصوم رمضان والحج والعمرة والايمان والتوحيد وغير
ذلك مما هو واجب لانه مقصد في نفسه لا لانه وسيلة لغيره اذا تقرر
هذه القاعدة فاختلف الناس في الجهة هل هي واجبة وجوب الوسائل
وان النظر فيها انما هو لتحصيل القبلة وهو مذهب الشافعي فاذا اخطأ في الجهة
عين
وجبت الاعادة لان القاعدة ان الوسيلة اذا لم يحصل مقصدها سقط
اعتبارها او النظر في الجهة واجب وجوب المقاصد وان القبلة لما تعذرت
عن الاتصاف وجدا وتعذر الجزم بحصولها جعل الشرع الاجتهاد في الجهة هو
الواجب نفسه وهو المقصود دون عين الكعبة فاذا اجتهد ثم تبين خطاؤه لا
تجب عليه الاعادة وهو مذهب مالك رحمه الله تعالى هذا التقرير يتصور الخلاف
في السمت هل يجب وجوب المقاصد ام يجب السمت لا وجوب المقاصد
ولا وجوب الوسائل لانه ليس وسيلة لغيره قولان وهل تجب الجهة وجوب
المقاصد او وجوب الوسائل ام لا قولان فهذا هو توجيه القولين في كل واحد من
القاعدتين فعلى هذا يكون الجهة واجبة بالاجماع انما الخلاف في صورة وجوبها هل
وجوب الوسائل او المقاصد ويكون السمت ليس واجبا مطلقا الا على احد القولين
فانه واجب وجوب المقاصد فصار الفقه اذا هل الواجب الجهة او السمت قولان
يتصرف فيه قد لطف فيكون معناه هل الواجب وجوب المقاصد السمت او الجهة
قولان فبهذا التقييد استقام حكاية الخلاف والصحيح ايضا تخريج الخلاف هل تجب الاعادة
على من اخطأ في اجتهاده ام لا قولان مبنيان على ان الجهة واجبة وجوب
المقاصد وقد حصل الاجتهاد فيها وهو الواجب عليه فقط لا سيما وراءه او واجبة
وجوب الوسائل فتجب الاعادة لان الوسيلة اذا لم تفض الى مقصدها سقط
اعتبارها فالصحيح الخلاف والتخريج واندفع الاشكال حينئذ بهذا التقييد الرابع

وبهذا التقرير يندفع اما السؤال عن الصف الطويل فجوابه ان الله تعالى انما اوجب علينا ان نستقبل
الكعبة الاستقبال العادي لا الحقيقي والعادة ان الصف الطويل اذا قرب من
الشيء القصير الذي يستقبلونه اطول منه يجد بعضهم نفسه خارجا عن ذلك الشيء
المستقبل الذي هو اقصر من الصف الطويل واذا بعد ذلك الصف الطويل بعدا كثيرا
عن ذلك الشيء القصير يجد كل واحد من ذلك الصف الطويل نفسه مستقبلا لذلك
الشيء القصير في نظر العين بسبب البعد الا ترى ان النخلة الشعبية او الشجرة اذا
استقبلها الركب العظيم الكثير العدد من البعد يجد كل واحد من الركب او القافلة
نفسه قبالة تلك الشجرة ويقول الركب جملته نحن قبالة الشجرة ونحن سائرون اليها واذا
قربوا من الشجرة جدا لم يبق قبالتها الا النفر اليسير من ذلك الركب فكذلك الصف
الطويل بمصر او خراسان لو كشف الغطاء بينهم وبين الكعبة العظمى يجد كل
واحد منهم شطر الكعبة لرأى نفسه قبالة الكعبة بسبب البعد كما قلنا في الركب
مع الشجرة فقد حصل في حقهم الاستقبال العادي وهو المطلوب الشرعي
وكذلك نقول في البلدين المتقاربين لو انكشف الغطاء بينهما وبين الكعبة لرأى كل
واحد نفسه قبالة الكعبة كما كان الصف الطويل سواء والجميع مبني على هذه
القاعدة وهي ان الله تعالى انما امر بالاستقبال العادي دون الحقيقي مع البعد
ومع القرب الواجب الاستقبال الحقيقي حتى انه اذا اصطف صف مع حائط
الكعبة فصادف احدهم نصفه قبالة الكعبة ونصفه خارجا عنها بطلت صلاته
لانه مأمور بان يستقبل جملة الكعبة فاذا لم يحصل ذلك فسدت وكذلك الصف
الطويل بقرب الكعبة يصلون دائرة او قوسا ان قصر عن الدائرة وفي البعد
يصلون خطا مستقيما بسبب ما تقدم من التقرير وانهم اذا كانوا خطا مع البعد
يكونون مستقبلين عادة بخلافهم مع القرب فقد ظهر الفرق بين قاعدة استقبال
السمت وبين قاعدة استقبال الجهة وصح جريان الخلاف في ذلك واندفع الاشكال
عليها وهو من المواضع الجليلة التي يحتاج اليها الفقيه ولم ار احدا حرر هذا

المحررين الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله وقدس روحه الكريمة فلقد كان
شديد التحرير لمواضع كثيرة في الشريعة معقولها ومنقولها وكان يفتح عليه بأشياء
لا توجد لغيره رحمه الله رحمة واسعة الفرق السادس والسبعون بين

الفرق السادس والسبعون

قاعدة من يتعين تقديمه وبين قاعدة من يتعين تأخيره في الولايات والمناصب
والاستحقاقات الشرعية اعلم أنه يجب أن يقدم في كل ولاية من هو أقوم بمصالحها
على من هو دونه فيقدم في ولاية الحروب من هو أعرف بمكائد الحروب وسياسة
الجيوش والصولة على الأعداء والهيبة عليهم ويقدم في القضاء من هو أعرف
بالأحكام الشرعية وأشد تفطنا لحجاج الخصوم وخدعهم وهو معنى قوله عليه السلام أقضاكم
علي أي هو أشد تفطنا للحجاج وخدع المتخاصمين وبذلك يجمع بينه وبين قوله عليه السلام
أعلمكم بالحلال والحرام معاذ بن جبل وإذا كان معاذ أعرف بالحلال والحرام
كان أقضى الناس علي لأن القضاء لما كان يرجع إلى معرفة الحجاج والتفطن لها
كان [illegible] معرفة الحلال والحرام فقد يكون الإنسان شديد المعرفة
بالحلال والحرام وهو يخدع بأيسر الشبهات فالقضاء عبارة عن هذا التفطن
ولذلك قال عليه السلام إنما أنا بشر وإنكم تختصمون إلي ولعل بعضكم يكون ألحن بحجته
من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع الحديث فدل ذلك على أن القضاء يتبع الحجاج
وأحوال الخصوم فكل من كان أشد لها تفطنا كان أقضى من غيره فيقدم في القضاء ويقدم
في أمانة الحكم من هو أعلم بتنمية أموال الأيتام ومقادير النفقات وأحوال
الكوافل والناظرات عند الحكام على أموال الأيتام ويقدم في جباية الصدقات
من هو أعرف بمقادير النصب وأحكام الزكاة من الخلطة وغيرها ويقدم في الصلاة
من هو أعرف بأحكامها وعوارض سهوها واستخلافها وغير ذلك من عوارضها
ومصالحها حتى يكون المقدم في باب ربما أخر في باب آخر كما أن النساء مقدمات
في باب الحضانة على الرجال لأنهن أصبر على الأطفال والصغار وأشد شفقة ورأفة
وأقل أنفة عن قاذورات الأطفال والرجال على العكس من ذلك في هذه

الأحوال فقدمن لذلك وأخر الرجال عنهن وأخرن في الإمامة والحروب وغيرهما
من المناصب لأن الرجال أقوم بمصالح تلك الولايات منهن ويظهر لك باعتبار هذا
الفرق أن التقديم في الصلاة لا يلزم منه من حيث هو تقديم في الصلاة التقديم في الإمامة
لأن الإمامة العظمى مشتملة على سياسة الأمة ومعرفة مقاصد الشريعة وضبط
الجيوش وولاية الأكفاء وعزل الضعفاء ومكافحة الأضداد والأعداء وتصريف الأموال
وأخذها من مظانها وصرفها في مستحقيها إلى غير ذلك مما هو مقصود في الإمامة
الكبرى سؤال على هذا ورد سؤال على قول عمر رضي الله عنه لأبي بكر الصديق رضي الله عنه
في أمر الإمامة رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا أفلا نرضاك لدنيانا إشارة
لتقديمه رضي الله عنه في الصلاة فجعل عمر رضي الله عنه ذلك دليلا على تقديمه للإمامة
وهذا في ظاهر الحال لا يستقيم لأنه لا يلزم من التقديم في الصلاة التقديم في
الخلافة والجواب عن هذا السؤال من وجهين الأول ما ذكره بعض العلماء وهو
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعلم أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه كان هو
المتعين للخلافة ولم يمكن أن يفعل ذلك من قبل نفسه لأنه عليه السلام متبع ما أنزل إليه
من ربه وما نزل عليه في ذلك وحي يعتمد عليه فعلم أن ذلك يؤول الأمر فيه إلى
الاجتهاد فكان صلى الله عليه وسلم يشير إلى خلافته بالإيماء وأنواع التلويح والإشارة
عليه بحاشيته التي توجب تقديمه فمن ذلك تقديمه له عليه السلام في الصلاة وقوله عليه
السلام في مرض موته يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر مشيرا بذلك إلى من كان هو المتعين
للخلافة فيتعين تقديمه في الصلاة فأراد عمر رضي الله عنه أن رضيك
رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا الرضى الخاص الذي يقدم بعينه فيتعين
علينا أن نرضاك للخلافة وليس المراد مطلق الرضى فإنه يصدق على أهل الإمامة
في الصلاة خاصة الثاني أن عمر رضي الله عنه قصد بذلك تسكين الناس والفتنة
ودفع الأهواء بوجه ظاهر يسكن إليه الناس فيندفع الفساد ويكون
المحمل قول عمر رضي الله عنه رضيك رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا على ظاهره

ويجعل الاضافة على بابها موجبة للعموم كما تقرر انه هو اللغة عند الاصوليين وجعلها
من صيغ العموم لغة ومنه قوله عليه السلام هو الطهور ماؤه الحل ميتته شمل ذلك عاما
في جميع ما البحر ومياته بسبب الاضافة فيعم عمر رضي الله عنه من اشارته عليه السلام
ان الصديق رضي الله عنه يرضى بجميع حركات الدين ومن جملة ذلك احوال الامة والنظر
في مصالح الملة فانه من اعظم وصف الكمالات فهو من الدين ويكون قول الانصار كان دينا
اي هاولا انما يتاولون اعني الانصار في امر رياسته وعلو وحصول الامر والنهي
من يليهم وهذا امر دنيوي لا ديني فيكون خسيسا بالنسبة الى الدين الذي هو حمل
مصالح الامة والملة وهذا صحيح فان المرضي لمعالي الامور لا يرضى دون خسيسها
فاندفع بهذا الوجه هذا السؤال وكان امر الصديق رضي الله عنه اجل من هذا
كله من الصحابة وانما كان الانصار في منازعته لطلب العلو والرياسة ولذلك
قالوا منا امير ومنكم امير ومعلوم ان الشركة في الامارة ليس من مصالح الدين
وان ذلك يفضي الى المخالفة والمنازعة بين لما اخذ هذا القائل الامر بعضهم الى وجه
طلب الشركة تحصيلا لمقصده وان كان ذلك ليس مصلحة للناس وقد قال العلماء
ان قوله تعالى وانه لذكر لك ولقومك انه الخلافة وانه كان عليه السلام يطوف على القبائل
اول امره يعضدونه ويقولون له ويكون لنا الامر من بعدك فيقول عليه السلام الى معنى
من ذلك وانه قد انزل علي وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون فلم يكن للانصار
في هذا الشان شيء وهذا مستوعب في كتب الامامة وموضع من اصول
الدين ليس هذا موضعه وقد يشكل بعض على الفرق ان من كان المستحق للخلافة بعد رسول
الله صلى الله عليه وسلم فقال سبحان الله انا بالفرق ان نعلم من هو منا اصلح للفتوى
ومن هو منا اصلح للقضاء ومن هو منا اصلح للولاية الحق ذلك على اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم انما سأل عن هذه المسائل اهل العراق وقد رضي الله
عنهما قال ونحو المذهب انا نصطلح بما قال العلماء ان الامام اذا وجد من
هو اصلح للقضاء ممن هو متول الان عزل الاول وولى الثاني وكان ذلك

واجبا عليه لئلا يفوت على المسلمين مصلحتها لا فضل فيهما ويحرم عليه ان يعزل الاعلى
بالادنى لئلا يفوت على المسلمين مصلحة الاعلى ولا ينفذ عزل الاعلى لان الامام الذي
عزل معزول عن عزله ان ما ولاه الله تعالى على خلاف ذلك لقوله تعالى ولا
تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن واذا كان الوصي معزولا عن غير الاحسن في مال
اليتيم فمصلحة جميع المسلمين اولى بذلك فالامام الاعظم معزول عن غير الاصلح
للناس ومما يدل على ذلك قوله عليه السلام من ولي من امور امتي شيئا ثم لم يجتهد لهم
ولم ينصح فالجنة عليه حرام والمنهي عنه المحرم لا يعد في الشريعة لقوله عليه السلام
من ادخل في ديننا ما ليس منه فهو رد فعلم بهذا الفرق بين من يصح تقديمه
وبين من يصح تجريحه وذلك عام في الصلاة والقضاء والولاية والوصية والكفالة في
الحضانة وغيرها وولاية النكاح وصلاة الجنازة وغير ذلك من ابواب الفقه يحتاج فيه
الى معرفة هذا الفرق وبين ما بين القاعدتين وبعد من صالحهم

الفرق السابع والسبعون

السابع والسبعون بين قاعدة الشك في طريان الاحداث بعد الطهارات يعتبر
عند مالك وبين قاعدة الشك في طريان غيره من الاسباب والروافع والاسباب
فلا يعتبر اعلم انه قد وقع في مذهب مالك رحمه الله فتاوى ظاهرها التناقض
في التخيل لا تناقض فيها اذ قال المالكية اذا شك في الحدث بعد الطهارة يجب الوضوء
فاعتبر الشك وان شك في الطهارة بعد الحدث لا عبرة بالطهارة فالغى الشك وان شك
هل طلق ثلاثا او واحدة لزمه الثلاث فاعتبر الشك وان شك هل طلق ام لا شيء عليه
فالغى الشك وان حلف يمينا وشك في عينها هل هي طلاق او عتاق او غيرهما لزمه
جميع ما شك فيه فاعتبر الشك وان شك هل سها ام لا لا شيء عليه فالغى الشك
وان شك هل صلى ثلاثا او اربعا جعلها ثلاثا وسجد بعد السلام لاجل الشك فاعتبر
الشك فوقعت هذه الفروع متناقضة كما تراه في الظاهر واذا جمعت على القواعد
لا يكون بينها تناقض بل الاصل ان كل مشكوك فيه ملغى فكل سبب شككنا
في طريانه لم يرتب مسببه وجعلنا ذلك السبب كالمعدوم المجزوم بعدمه فلا نرتب

للحكم وكل شرط شككنا في وجوده جعلناه كالمعدوم بعدمه فلا يترتب الحكم وكل مانع
شككنا في وجوده جعلناه ملغى كالمعدوم بعدمه فيترتب الحكم ان وجد سببه فهذه
القاعدة مجمع عليها من حيث الجملة غير انه قد يقع الخلاف فيها في الطهارات وبعض
العادات فاسر وجه والخلاف العلمي انما وقع ملغى والا فهم مجمعون على اعتبارها فقال
الشافعي اذا شك في طريان الحدث جعله كالمعدوم بعدمه والمعدوم بعدمه لا يجب معه
الوضوء فلا يجب على هذا الشاك الوضوء وقال مالك يرى الذمة مشغولة الى سبب مبرئ
معلوم الوجود او مظنون الوجود والشك في طريان الحدث يوجب الشك في بقاء الطهارة
والشك في بقاء الطهارة يوجب الشك في الصلاة الواقعة هل هي سبب مبرئ ام لا
فوجب ان تكون هذه الصلاة كالمعدوم بعدمها والمعدوم بعدم الصلاة من حيث يجب عليه
ان يصلي فيجب على هذا الشاك ان يصلي بطهارة مظنونة كما قال الشافعي حرفا بحرف وكلاهما
يقول المشكوك فيه ملغى لكن الغاه مالك في السبب المبرئ والغاه الشافعي
في الحدث ومذهب مالك ارجح من جهة ان الصلاة مقصد والطهارات وسائل
وطرح الشك تحصيلا للمقاصد اولى من طرحه تحصيلا للوسائل فهذا هو الفرق بين الطهارات
يشك فيها وبين غيرها اذا شك فيه واما اذا اعتقد الطهارة بعد الحدث
فالمشكوك فيه ملغى على القاعدة فيجب عليه الطهارة وان شك هل طلق ثلاثا او واحدة
يلزمه الثلاث لان الرجعة شرطها العصمة ونحن نشك في بقائها فيكون هذا
الشرط ملغى على القاعدة وان شك هل طلق ام لا لا شيء عليه لان المشكوك فيه ملغى
على القاعدة واذا شك في عين المنسي لزمه الجميع لانا نشك اذا اقتصر على بعضها
في السبب المبرئ فلعل غير ما وقع هو حتى استغرقها حتى يعلم السبب المبرئ كما
يلزمه الصلاة اذا شك في طريان الحدث على طهارته وان شك هل سها ام لا فلا شيء عليه
لان المشكوك فيه ملغى على القاعدة وان شك هل صلى ثلاثا او اربعا سجد لان الشك
نصبه صاحب الشرع سببا للسجود كما للزيادة وقد تقدم بسط هذه المسالة
في الفرق الرابع والاربعين في الشك في السبب وبين السبب في الشك فليطالع

من هناك وانما المقصود هنا الفرق بين الشك في الطهارات وبين الشك في غيرها
وقد اتضح الحمد لله هنا وتكملته هناك الفرق الثامن والتسعون

الثامن والتسعون

بين قاعدة النقلة جعل المظان منها معتبرة في اداء الجمعات وفي الفلوات
وبين قاعدة الازمان لم يجعل المظان معتبرا في رؤية الاهلة ولا دخول اوقات
العبادات وترتيب احكامها اعلم ان الفرق بين هاتين القاعدتين مبني على قاعدة
وهي ان الوصف الذي هو معتبر في الحكم ان امكن انضباطه لا يعدل عنه الى غيره
كتعليل التحريم في الخمر بالسكر والربا بالقوت وغير ذلك من الاوصاف المعتبرة
في الاحكام وان كان غير منضبط اقيم مظنته مقامه وعدم الانضباط اما للاختلاف
مقاديره في رتبه كالمشقة لما كانت سبب القصر وهي غير منضبطة المقادير
فليست مشقة الناس سواء في ذلك وقد يكون طاهرا او قد يكون خفيا وسلك
هذا يعسر ضبطه في محالها حتى يضاف له الاحكام فاقيم مظنته مقامه وهي
اربعة برد فانها مظنة عندها المشقة وكالانزال لما كان غير منضبط في الناس
بسبب ان من الناس من لا ينزل الا بعد طول الاحساس باللذة الكبرى ومنهم من
ينزل بعطرات غير ابدا فاذا في اول الامر ثم يدفق بعد ذلك فيها ولذلك يحصل
الولد مع العزل والانسان يعتقد انه ما انزل وهو قد انزل على سبيل السيلان
من غير دفق فيحصل الولد من ذلك وهو لا يشعر ولما كان الانزال مختلفا في الناس
اقيم مظنته مقامه وهو التقاء الختانين فان قلت مجرد الالتقاء لا يحصل به
انزال فكيف جعل مظنة الانزال وهو لا يظن عنده ومن شرط المظنة ان يظن
عندها الوصف المطلوب ليعلق الحكم عليه قلت لا نسلم انه لا يظن فمن
الناس من ينزل بمجرد الملاقاة ومنهم من ينزل بالعلاج ومنهم من ينزل بالنظر
فقط فالتقاء الختانين اقوى من ذلك فجعل مظنته ومن ذلك العقل الذي هو
مناط التكليف يختلف في الناس بسبب اعتدال المزاج والخراف فرب صبي
لاعتدال مزاجه اعقل من رجل بالغ لانحراف مزاجه وذلك مختلف في الرجال والصبيان

حد الحمل البلوغ مظنة لأن البلوغ منضبط وهو غير منضبط هذا فيما لا
ينضبط لاختلاف رتبه في مقاديره أما ما ينضبط في مقاديره فلا حاجة إلى التطلع
عليه ولكن كان الرضى في انتقال الأملاك لقوله عليه السلام لا يحل مال امرئ مسلم إلا عن
طيب نفسه والرضى أمر خفي فجعلت الصيغ والأفعال في بيع المعاطاة مقامه
لأنه يظن عندها وألغي الرضى إذا انفرد حتى لو اعترف بأنه رضي بانتقال الملك في الزمن
الماضي من غير أن يكون صدر منه قول ولا فعل لم يلزمه انتقال الملك ولذلك لو
حصلت مشقة السفر بدون مسافة القصر لم يترتب عليها رخص السفر من
القصر والإفطار فإذا أقام الشرع مظنة الوصف مقامه أعرض عن اعتباره في نفسه
بعينه لأنه لا يكون منوطا مع المظنة فلو قطعنا بعدمه عند المظنة فالقاعدة أنه
لا يترتب على المظنة حكم فلو قطعنا بعدم الرضى مع الإكراه على صدور الصيغة
أو الفعل غير أن هذا المعنى مع أنه الأصل خولف في التقاء الختانين فإنا لو
قطعنا بعدم الإنزال وجب الغسل وخولف أيضا في قولهم في شارب الخمر
إنه إذا شرب سكر وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى فيكون عليه حد المفتري
فأقيم الشرب الذي هو مظنة القذف مقامه ويجري مع ذلك الحد في الشرب على
من يقطع بأنه لم يقذف وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يستشكل
الأثر الوارد في الصحابة في هذا المعنى بهذه العبارة ويقول إنه يقام المظنة
مقام القذف ويجري يقطع بعدم القذف في حق بعض الناس لكن يمكن أن يجاب
عن الأثر بما يشهد له من اعتبار التقاء الختانين فإنه ورد فيه الحديث النبوي مع أنه
قد يقطع فيه بعدم المظنون عند وجود مظنته في بعض الصور فإن قلت
ما الفرق بين المظنة والحكمة التي اختلف في التعليل بها وما الفرق بين الثلاثة
الوصف ومظنته وحكمته قلت الحكمة هي التي توجب كون الوصف علة
معتبرة في الحكم فإن الله لو جعله معتبرا في الحكم إن كان منضبطا أغنى عنه من غير
مظنة تقام مقامه وإن لم يكن منضبطا أقيمت مظنته مقامه فالحكمة في الرتبة

الأولى والوصف في الرتبة الثانية والمظنة في الرتبة الثالثة ومثال الثلاثة في المبيع
أن حاجة المكلف إلى ما في يد غيره من الثمن أو المثمن هو المصلحة الموجبة لاعتبار الرضى وهي
المقصود لسبب الانتقال ومظنته الإيجاب والقبول فالحاجة هي في الرتبة الأولى
لأنها الموجبة لاعتبار الرضى فاعتبار الرضى فرع عنها واعتبار الإيجاب والقبول
فرع اعتبار الرضى ومثال الثلاثة أيضا في السفر أن مصلحة المكلف في راحته
وصلاح جسمه توجب أن السفر إذا عرض يوجب عنه تخفيف العبادة لئلا
تعظم المشقة فيضيع مصالحه بإضعاف جسمه وانتهاك قوته فحفظ صحة الجسم
وقوته هو المصلحة والحكمة الموجبة لاعتبار وصف المشقة سببا للرخص
فالمشقة في الرتبة الثانية منها لأن اعتبارها فرع المؤثر والمظنة للمشقة واعتبارها
فرع اعتبار المشقة فهي في الرتبة الثالثة ومثال الحكمة والوصف من غير مظنة
مما هو منضبط الرضاع وصف موجب للتحريم وحكمته أنه يصير جزء المرأة
الذي هو اللبن جزء الصبي الرضيع فناسب التحريم بذلك لمشابهته للنسب
لأن منيها وطمثها جزء الصبي فلما أن الرضاع كذلك قال عليه السلام الرضاع لحمة كلحمة
النسب فالجزئية هي الحكمة وهي في الرتبة الأولى والرضاع الذي هو الوصف
في الرتبة الثانية ووصف الزنا موجب للحد وحكمته الموجبة لكونه كذلك اختلاط
الأنساب فاختلاط الأنساب في الرتبة الأولى وهو الحكمة ووصف الزنا في الرتبة
الثانية وكذلك ضياع المال هو الموجب لكون وصف السرقة سبب القطع فضياع
المال في الرتبة الأولى ووصف السرقة في الرتبة الثانية ولما كان وصف الرضاع
والزنا والسرقة منضبطا لم يحتج إلى مظنة تقوم مقام هذه الأوصاف
فلم يحتج للرتبة الثالثة ويلزم من جواز التعليل بالحكمة أن يلزم أنه لو أكل صبي
من لحم امرأة وقطع أن يحرم عليه لأنه جزء منها فصار جزءه ولم يقل به أحد
ولو وجد إنسان بأحد النساء من أبيهم صغارا وما في بهم [illegible] لا يعرفون
بعد ذلك أن يقام عليه حد الزنا بسبب أنه أوجب اختلاط الأنساب ولم يقل به أحد

وان من صنع المال بالغصب والعدوان يجب عليه حد السرقة ولم يقل به احد
ولذلك هذه المعاني خالف الجمهور في التعليل بالحكمة وفرقوا بين الفرق وبين المظنة
والوصف والحكمة من هذا الوجه وبين الحكمة والمظنة فرق من وجه آخر
وذلك ان الحكمة اذا قطعنا بعدمها لا يقدح ذلك في ترتيب الحكم كما اذا قطعنا
بعدم اختلاط الانساب من الزنا بحيض المرأة وبظهور عدم حملها ومع ذلك يقيم
الحد وباخذ المال المسروق من السارق ونجزم بعدم ضياع المال ومع ذلك يقيم
حد السرقة واما المظنة اذا قطعنا فيها بعدم الظهور فالعادة في موارد الشرع
عدم اعتبار المظنة وذلك ... على الفور او العقود الناقلة للاملاك
او الموجبة للطلاق ونحو ذلك فان تلك الالفاظ يسقط اعتبارها بالاكراه
ولا يترتب عليها شيء البتة مما شأنه ان يترتب عليه عند عدم الاكراه فهذا فرق
آخر بين المظنة والحكمة من جهة ان القطع بعدم الحكمة لا يقدح والقطع بعدم
ظهور المظنة يقدح وينبغي ان يستفاد بهذه القاعدة وهذه التفاصيل فهي
وان ابتنى عليها بيان هذا الفرق فهي يحتاج اليها الفقيه كثيرا في موارد الفقه والترجيح
والتعليل اذا عرفت هذه القاعدة فنقول اذا اعتبرت البقاع في الجمعة
وهي لا اعتبار في الابدان السالمة لانها مظنة اداءها وسماعه من تلك المسافة
اذا هدأت الاصوات وانقطعت الموانع لعوامل الجمعة على ... سمع النداء
فجعل مظنة السماع مقام السماع ولذلك جعلت البقاع التي هي مساجد الفقه
معتبرة في قصر الصلوات لانها مظنة السفر الموجب للترخص واما اهلة
شهور العبادات كرمضان وشوال وشهر ذي الحجة ونحوها فلا حاجة فيها الى
مظنة من جهة الزمان بسبب ان القطع بحصولها موجود من جهة الرؤية
او كمال العدة فيحصل القطع العلمي المقصود فلا حاجة الى مظنة من جهة الزمان
يقوم مقامه فان المظنة انما تعتبر عند عدم الانضباط اما مع ... فلا فاذا طلبنا
الهلال لطلع في هذه الليلة بسبب قرائن تقدمت انا من توالي تمام الشهور فقط

نقص هذا الشهر او من جهة طلوعه قبل الفجر قبل غروب الشمس فقط بتمام هذا
الشهر او من جهة ... الطلوع عند غروب الشمس فقط لنقصان هذا الشهر
وغير ذلك من الامارات الدالة ... على المواقيت على رؤية الاهلة ويوجب
ان هذه الليلة مظنة رؤية الهلال كان لا يعتبر شيء من ذلك ولا يقيم المظنة مقام
الرؤية لان لنا طريقا للوصول الى الوصف المطلوب اما بالرؤية او بكمال العدة والعادة
ان لا يعدل الى المظنة الا عند عدم انضباط الوصف دائما او في الاغلب
وههنا ليس كذلك فلذلك سقط اعتبار المظان من الازمنة وكذلك اوقات
الصلوات لما كانت منضبطة في نفسها لحصول القطع بها ... الرصود ...
ما لم نعتبر مظانها ... ونظائر العروض من قاعدة البقاع ... مظانها ومن الازمنة
لم نعتبر مظانها في الصور المذكورة ... ما تقدم من القاعدة ... التي تقدم تقريرها
فهذا الفرق ... التاسع والتسعون بين قاعدة البقاع المعظمة من [margin: التاسع والتسعون]
المساجد تعظم بالصلاة ... الصلاة عند ملابستها وبين قاعدة الازمنة
المعظمة كالاشهر الحرم وغيرها لا تعظم بايقاع الصوم فيها مع ان نسبة الصلوات
الى البقاع كنسبة الصوم الى الازمان فالمكان يصلى فيه والزمان يصام فيه ولنا
مكان يصام فيه الا ان يتوقع العرض كلابس الثياب في الحج ... لما عرض من السلب
وصوم ايام الاعتكاف في المساجد لما عرض من الاعتكاف ويصام رمضان
وغيره لتعيين ذلك الزمان لا لما عرض فيه فالصوم بوضعه خاص بالزمان والصلاة
تكون للمكان كتحية المسجد وتكون للزمان كاوقات الصلوات والورد وكصلاة الفجر
والضحى ونحوها والعصر ومن جهة الجماعة تكون المساجد تعظم بالصلاة اذا كان
... والاشهر الحرم ونحوها لا تعظم بالصوم ان الله سبحانه وتعالى غني عن الخلق على
الاطلاق لا تزيده طاعتهم ولا تنقصه معصيتهم والادب معه تعالى الاولى ...
معه ... فاقام الناس ... وتعالى ان يتأدب معه سبحانه كما يتأدب مع الاكابر
لانه ... ولذلك امر تعالى بالركوع والسجود والمدح له والرأي خاصة

وعبده ولما كان الواحد منا اذا اراد تعظيم عظيم مما يفعل معه ذلك جعل تعالى ذلك
تعظيما له ومن ذلك ان احدنا اذا امتثل بيوت الاكابر يسلم عليهم وتحيتهم التحية اللايقة
بهم والسلام في حقه تعالى محال لانه دعاء بالسلامة ويمتنع السلام لذاته عن جميع النقايص
او هو من السلامة وهي النجاة من الضرر وهو تعالى المجير ولا يجار عليه فاستغنى عن
ذلك لبعد معانيه في حقه تعالى بل ورد ان يقول له تعالى انت السلام ومنك
السلام واليك يعود السلام حينا ربنا بالسلام اي انت السالم الذاتك ومنك
يصدر السلامة لعبادك واليك يرجع طلبها فاعطنا اياها ولما استحال السلام
في حقه تعالى اقيمت الصلاة مقامه ليتميز بعد الربع عن غيره من البيوت بصون التعظيم
بما يليق بالربوبية ولذلك يا ابن العرب يقتضي عن النافلة في ذلك لحصول التمييز بها
ولما كان سبب التحاف في هذه البقاع العظيمة بتميز ما اختص بالله تعالى وانسبه
باسم يناسب اختصاصه به وهو لفظ البيوت فان بيان البيت والله العظيم ان البيوت
في بيته ذكر فيه ويختص به ولم يوجد في الارض منه ما اشبه بالله تعالى هذه الشبهة
حتى يحتاج الى تمييز يخصه يناسب الربوبية هذا هو الفرق بين الارض وبين البقاع
في هذا المعنى فان قلت فقد ورد ان الله الاحكم الحاكمين ينزل الرب فيه
الى سماء الدنيا فيقول هل من داع فاستجيب له هل من مستغفر فاغفر له فقد
اختص هذا الوقت من الزمان به تعالى كما اختصت المساجد بالبيوت فينبغي ان
يشرع فيه ما يوجب التميز كما شرع في المسجد قلت الارض منه الى جهة
عادة الملوك بالقدرة فيها على الرعايا بانها ان يعظم بالزينة في المدائن وغيره
الزينة من اسباب الاحتفال وكان ينبغي ان يشرع مثل ذلك في هذا الزمان غير ان
الليل لا يناسب الصوم شرعا فشرع فيه ما يناسبه من الدعاء والتضرع والاستغفار
وانما قصدت الفرق بين الصلاة والصيام الفرق في المثابة
بين قاعدة النواح حرام وبين قاعدة المراثي مباحة اعلم انه قد اشتبه
على الناس تحريم النواح بتفسير اللطمة دون تفسير الشعراء الذين يرثون

الموتى ومن الملوك والاعيان وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يقول ان بعض
المراثي حرام كالنوحي لحسن القول فيهما وضبطهما ان النواح انما حرم لانه
يقتضي نسبة الرب تعالى الى الجور في قضائه والشرع يعدلة وان الواقع من موت
هذا الميت لم يكن مصلحة بل مفسدة عظيمة وتكون النائحة بذلك انما تعرض ذلك بالتفويض
وتوضحه للافهام ويحمل السامعين على اعتقاد ذلك بكل لفظ يقتضي ذلك كان حراما
نظما كان او نثرا مرثية او نواحا وقد جاء في الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
التصريح بتحريم النواح وورد في الحديث ان النائحة تحشر يوم القيامة بقميص
من قطران وقميص من جرب وبين ان الاجرب سريع الالم بالحكة والحك
والقطران يقوي شعل النار فلو عداها الا ان يستعد به فيعظم استيقاد
العذاب وفي ابي داود لعن الله النائحة والمستمعة قال بعض اصحابنا هي التي
تجد النواح صنعة والا فالمرثية مكروهة لما في البخاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
نزل بساحتهم لم يسلبهم وفيه عن جابر جيء بابي يوم احد وقد مثل به وساق
الحديث الى ان قال فسمع صوت باكية فقال من هذه فقالوا ابنة عمرو قال فلم تبكي او
لا تبكي ما زالت الملائكة تظله باجنحتها حتى رفع وفيه عن ام عطية اخذ علينا النبي
عليه السلام ان لا ننوح فما وفت منا امراة غير خمس نسوة سميهن والنواح من الكباير
وصورته ان تقول النائحة لفظا يقتضي فرط جمال الميت وحسنه وكماله وشجاعته
وبراعته وابهته ورياسته وتبالغ فيما كان يفعله من الطعام الضيف والضرب
بالسيف والذب عن الحريم والجار الى غير ذلك من صفات الميت التي يقتضي مثلها
ان لا يموت فان بموته تنقطع هذه المصالح ويعز وجود مثل الموصوف
بهذه الصفات ويعظم التفجع على فقد مثله وان الحكمة كانت تقتضي بقاءه وتطويل
عمره لتكثر مثل تلك المصالح في العالم ومتى كان لفظها مشتملا على هذا كان اشد هذا
اشد النواح وبان لا يصل الى هذه الغاية غير انه يبعد السلو عن اهل
الميت ويهيج الاسف عليهم فيودي ذلك الى التعذيب بنفوسهم وقلة صبرهم

وصحبهم وربما نفعهم ذلك على القنوط وشق الجيوب وضرب الخدود فهذا ايضا
حرام ومتى كان لفظ النائحة ليس فيه شيء من ذلك بل ذكر من الميت انه اسلف الى
جزاء اعماله الحسنة ومجاورة اهل السعادة او انه اتى على ما قضي على عامة الناس وان
هذا سبيل كان لا بد منه وانه لو لم اشتغل فيه لهلاك او ثواب لا بد من دخول فهذا
ليس بحرام فان زادت على ذلك بان تأمر اهل الميت بالصبر وتحثهم على طلب الاجر
والثواب وانه ينبغي لهم ان يحتسبوا مصيبتهم في سبيل الله ويعتمدون بها حسن الخلف
عن الله تعالى ونحو ذلك فهذا مندوب اليه مأمور به وعلى هذه القوانين تخرج
المراثي فينقسم ايضا الى المحرم الكبير والى الصغير والى المباح والى المندوب على قدر
ما تضمنه لفظ المرثية فمن المراثي المباحة الخالية عن التحريم ما رثى به ابن عم احبابه
عاصما لما مات فقال

فان تك احزان وفائض دمعة جرين دما من داخل الجوف منقعا
تجرعتها في عاصم واحتسيتها فاعظم منها ما احتسى وتجرعا
فليت المنايا كن خلفن عاصما فعشنا جميعا او ذهبن بنا معا
دفعنا بك الايام حتى اذا اتت تريدك لم نستطع لها عنك مدفعا

فهذا رثاء مباح لا تحريم فيه وليس فيه ما يشير الى التحويز ولا يسخط القضاء
بل انه حزن منا لم ينسه وكان يشتهي لو مات معه فهذا امر قريب لا حرج
فيه ومثال الرثاء المندوب ما روي ان العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه
لما مات عظم مصابه على ابنه عبد الله وكان عبد الله بن عباس عظيما عند الناس
في نفسه لانه كان بحر علم في القرآن وافر العقل جميل المحاسن والخلال والاوصاف
الحميدة فاعظم الناس عن التعزية اجلالا له ومهابة ان يستعظموا في نفسه
وعظم ما اصيب به فان العباس رضي الله عنه عم رسول الله صلى الله عليه وسلم ووصي
بعد وفاته عليه السلام مثل والده عليه السلام وكان يقال من اشجع الناس فيقال
العباس ومن اعلم الناس فيقال العباس ومن اكرم الناس فيقال العباس فلما

مات عظم خطبه وجلت رزيته في صدور الناس وساء صدر ولده عبد الله واحجم الناس
عن تعزيته فاقاموا على ذلك شهر حاد من الموجود فبعد الشهر اقدم اعرابي من
البادية يسأل عن عبد الله بن عباس فقال له الناس ما تريد فقال اريد ان اعزي عبد الله بن
عباس فقام الناس معه يمشون فتح لهم باب التعزية فلما رأى عبد الله ابن عباس قال
له سلام عليك يا ابا الفضل فقال له عبد الله ابن عباس وعليك السلام ورحمة الله وبركاته
فانشد

اصبر نكن بك صابرين وانما صبر الرعية عند صبر الراس
خير من العباس اجرك بعده والله خير منك للعباس

فلما سمع عبد الله بن عباس رثاه واستوعب شعره سري عنه عظم ما كان به واستبشر
الناس في التعزية به وهذا كلام في غاية الجودة من الرثاء مشتمل للمصيبة مذهب
للحزن محسن لتصرف القضاء مثن على الرب تعالى بالاحسان وجميل العوائد فهذا
حسن جميل ومثله ما ورد في الاخبار ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما توفي سمع اهل
بيته قائلا يقول يسمعون صوته ولا يرون شخصه سلام عليكم اهل البيت ان في الله خلفا
من كل فائت وعوضا من كل ذاهب فاياه فارجوا وبه فثقوا فان المصاب من حرم
الثواب فكانوا يرونه الخضر عليه السلام فهذا ايضا كلام من الرثاءات ويندرج في سلك
المندوبات ومن الرثاء المحرم الفظيع ما وقع في عصرنا في رثاء الخليفة ببغداد في ايام
الملك الصالح رحمه الله الجميع فعمل له الملك الصالح عزاء جمع فيه الاكابر والاعيان
والقراء والشعراء فانشد بعض الشعراء في مرثيته

مات من كان بعض اجناده الموت ومن كان يختشيه القضاء

فسمعه الشيخ عز الدين بن عبد السلام وهو جالس في المحفل فامر بتأديبه وحبسه واغلظ
الانكار عليه وبالغ في تقبيح رثائه واقام بعد التعزير في الحبس زمانا طويلا ثم
استتابه بعد شفاعة الامراء والرؤساء فيه وامر ان ينظم قصيدة يثني فيها
على الله تعالى يكفر بها ما تضمنته من التعرض للقضاء بقوله بعض اجناده الموت
يعظم لسان هذا الميت وارسل هذا ان ينبغي ان يخلو امثاله منصب الخلافة

وسمي بالامام بمثل هذا وجود ذلك وقوله خشيته القضاة تيسيرا الى ان الله تعالى
كان يخاف منه وهذا اما لفرط وهو الظاهر من لفظه او قريب من اللغو
فالشعراء في مراثيهم يهجمون على امور صعبة رغبة في الاغراب والمدح بانه
طرو يعني لم ينظر وقيل يقعون في هذا او سلي ولد لد وصفهم الله تعالى بقوله الم تر
انهم في كل واد يهيمون فالمقسرون هذه الاودية هي اودية الهجاء والمحرم
ونحوه مما لا يحل وقوله مظهر لك بهذا البسط والتقرير الفرق بين النواح المحرم

الحادي والمابسه

وغيره والرثاء المحرم وغيره سو القواعد المتقدمة فقس عليه مامر في علل من
ذلك في الثاني الفرق والحادي والثلاثين من قاعدة فعل غير المكلف لا يعذب
به وقاعدة البكاء على الميت يعذب به الميت ورد في الحديث عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم ان الميت ليعذب ببكاء الحي عليه خرجه مالك في الموطا وغيره
من العلماء الصحاح فاستشكل من جهة ان الانسان لا يؤاخذ بفعل غيره وهي قاعدة
صحيحة يعارض هذه القاعدة وجعل الفرق من وجوه احدها انه محمول على ما اذا اوصى
بالنياحة كما قال طرفة

اذا مت فانعيني بما انا اهله وشقي علي الجيب يا ابنة معبد

وثانيها انهم كانوا ابدا في نواحهم يفاخرون وهي محاذي عند الشرع فالقصد
والفسوق فيعذب به فلعل المعنى ان الميت يعذب بمدلول ما يقع في البكاء
من الالفاظ ولما كان بين النياحة وبين تلك الامور ملازمة قد حصلت في الواقع
عبر بالبكاء عنها مجازا والعلاقة هي هذه الملازمة لان اللفظ ملازم مدلوله
والبكاء يلزم هذا اللفظ فهذه الملازمة هي العلاقة وثالثها ما قالته عائشة رضي الله
عنها يغفر الله لابي عبد الرحمن اما انه لم يكذب ولكنه نسي او اخطا انما مر على رسول
الله يهودية يبكي عليها اهلها فقال عليه السلام انهم ليبكون عليها وانها لتعذب
واعلم ان هذه الوجوه الثلاثة بل واجوبة عن الحديث لا توجب فرقا بين القاعدتين
وانما هي ترد البكاء الى فعل الميت بالوصية كما قاله اولا او المباشرة كما قاله ثانيا

واما الثالث فهو من جنس الثاني لان اليهودية انما عذبت في قبرها بكفرها لا ببكاء اهلها
والفرق في التحقيق ان منشأنا اللفظ على ظاهره ما وقع لبعض العلماء من ان
امراة من اهل العراق مات لها ولد فرحلت في بعض مقاصدها الى الغرب فحضر يوم
العيد وعادتها في بلدها الخروج الى المقابر فتبكي على ولدها فلما لم يكن في بلدها

لها

خطر ان تخرج الى مقابر تلك البلدة التي حلت بها فتفعل فيها ما كانت تفعل
ببلدها فخرجت اليها وفعلت ذلك والنوح والبكاء والعويل والتفجع على ولدها
ثم قامت فرات اهل المقبرة عندها حتى اشار بعضهم لبعض هل لهذه المرأة عندنا
ولد فقالوا لا فقال السائل فيهم للمسؤول فلعلها جاءت عندنا تود ما بكائها وعويلها
من غير ان يكون لها عندنا ولد ثم ذهبوا اليها فضربوها ضربا وجيعا فاسقطت
فوجدت الماقطة من ذلك الضرب فدل ذلك على ان الارواح بعالم من المولات وتفرح
في اللذات من الفرح كما كانت في الدنيا وهو ظاهر ولذلك تعذب المقابر في
قبورها كما قال عليه السلام ان يهود لتعذب في قبورها فالمراد وصلح التعذيب الارواح لا بعضر
اتما كانت في سكر فارقته فقط وبقيت على حالها في اوصافها ولذلك كان البكاء والعويل
حال الحياة يتاذى به الارواح ويتضرر كانت بعد الموت كذلك يتاذى به
كان عليها اعلى عمرها وهو عليها اشد فكانه لانها هي المصابة جسده وورد
ان الموتى يعلمون احوال الاحياء وما نزل بهم من فشل ورخاء وفقر واستغناء
وغير ذلك مما يتجدد لاهليهم فيتالمون بالمولات ويسرون باللذات وورد انهم
يتحرون بالزيارات ويتالمون لانقطاعها فاذا كان الامر كذلك كانوا يتالمون
بالبكاء عليهم من اهليهم وغير اهليهم والالم عذاب فلذلك قال عليه السلام ان
الميت ليعذب ببكاء الحي فلم يكن الفرق بين القاعدتين على هذا التقدير ان الانسان
لا يعذب بفعل غيره اي بعذاب الالم الذي هو عذاب الذنوب والبكاء
عذاب ليس عذاب الالم الذي هو عذاب الذنوب المتوعد من قبل صاحب الشرع
بل معناه الالم الجبلي الذي اذا وقع في الوجود فلو برحمة من الله تعالى لم يبق شيء

الله تعالى بالآلام لرفع درجاته ومن هذا الباب قوله عليه السلام نحن الأنبياء أشد بلاء
ثم الصالحون ثم الأمثل فالأمثل يبتلى الرجل على قدر دينه ومعلوم أن الأنبياء والصالحين
يموتون بالبلايا والرزايا ويفسر ذلك عندنا بالتفسير الأول بل رحمة من الله تعالى ولذلك
قال بعض السلف على القول الماضي إن كان أحدهم ليفرح أحدهم بالبلاء كما يفرح أحدهم
بالرخاء والعذاب يستعاذ منه ولا يفرح فيه فهذا الوجه هو عندي الفرق الصحيح
ويبقى اللفظ على ظاهره ويستغنى عن التأويل وتخطئة الراوي وما ساعده الظاهر من
الوجوه كان أسعدها وأولاها فهذا ذلك ويتعين عليه الفرق الفرق
الثاني والمائة بين قاعدة أوقات الصلوات يجوز إثباتها بالحساب والآلات وكل ما
دل عليها وبين قاعدة الأهلة في الرمضانات لا يجوز إثباتها بالحساب وفيه قولان
عندنا وعند الشافعية والمشهور في المذهبين عدم اعتبار الحساب فإذا
دل حساب تسيير الكواكب على خروج الهلال من الشعاع من جهة علماء الهيئة
لم يجب الصوم قال سند من أصحابنا فلو كان الإمام يرى الحساب فأثبت الهلال
به لم يتبع لإجماع السلف على خلافه مع أن حساب الأهلة والكسوفات والخسوفات
قطعي فإن الله تعالى أجرى عادته بأن حركات الأفلاك وانتقالات الكواكب
السبعة السيارة على نظام واحد طول الدهر بتقدير العزيز العليم قال الله تعالى والقمر
قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم وقال تعالى والشمس والقمر حسبانا أي ذوا
حساب فلا ينخرم أبدا وكذلك الفصول الأربع لا ينخرم حسابها والعوائد إذا
استمرت أفادت القطع كما إذا رأينا شيخا جزمنا بأنه لم يولد كذلك بل
طفلا لأجل عادة الله تعالى بذلك وإلا فالعقل يجوز ولادته كذلك والقطع
الحاصل فيه إنما هو لأجل العادة وإذا حصل القطع بالحساب ينبغي أن يعتمد
عليه كأوقات الصلوات فإنه لا غاية بعد حصول القطع والفرق وهو
المطلوب ههنا وهو عمدة السلف والخلف أن الله نصب زوال الشمس
سبب وجوب الظهر وكذلك بقية الأوقات لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس

الثاني والمائة

أي لأجله وكذلك قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات
والأرض وعشيا وحين تظهرون قال المفسرون هذا خبر معناه الأمر بالصلوات
الخمس في هذه الأوقات فحين تمسون المغرب والعشاء وحين تصبحون الصبح
وعشيا العصر وحين تظهرون الظهر والصلاة تسمى تسبيحة ومنه سبحة الضحى أي صلاتها
فالآية أمر بإيقاع هذه الصلوات في هذه الأوقات وغير ذلك
من الكتاب والسنة الدال على أن نفس الوقت سبب فمن علم السبب بأي طريق كان
لزمه حكمه فلذلك اعتبر الحساب المفيد للقطع في أوقات الصلوات وأما
الأهلة فلم ينصب صاحب الشرع خروجها من الشعاع سببا للصوم بل رؤية
الأهلة خارجة من شعاع الشمس هو السبب فإذا لم تحصل الرؤية لم يحصل السبب
الشرعي فلا يثبت الحكم ويدل على أن صاحب الشرع لم ينصب نفس خروج الهلال
عن شعاع الشمس سببا للصوم قوله عليه السلام صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته ولم
يقل لخروجه عن شعاع الشمس كما قال أقم الصلاة لدلوك الشمس ثم قال فإن غم
عليكم أي خفي عليكم رؤيته فاقدروا له وفي رواية فأكملوا العدة ثلاثين فنصب
رؤية الهلال أو إكمال العدة ثلاثين ولم يتعرض لخروج الهلال عن الشعاع وأما قوله
تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فلا دلالة فيه على هذا المطلوب فإن أولى
لأن شهد لها في معاني يشهد بمعنى حضر ومنه يشهد بالصلاة العيد وشهد
بدرا وشهد بمعنى أخبر ومنه شهد عند الحاكم أي أخبر بما يعلمه وشهد بمعنى
علم ومنه والله على كل شيء شهيد أي عليم وههنا في الآية بمعنى حضر قال وتقدير
الآية فمن حضر منكم المصر في الشهر فليصمه أي حاضرا مقيما احترازا من المسافر
فإنه لا يلزمه الصوم وإذا كان شهد بمعنى حضر لا بمعنى شاهد ورأى لم يكن فيه
دلالة على اعتبار الرؤية ولا على اعتبار الحساب إنما كان الحضور في الشهر
أعم من كونه بالرؤية أو بالحساب فلأجل هذا الفرق قال الفقهاء إن كان
هذا الحساب غير منضبط فلا عبرة به وإن كان منضبطا لكن لم ينصبه

صاحب الشرع شيئا فلم يجب به صوم ولحوق من يريد به الفقهاء هو القسم الثاني دون
الاول فعلم ان ههنا اشكالين احدهما في اوقات الصلوة والاخر في رؤية الاهلة
الاشكال الاول في اوقات الصلوة انه جرت عادة المؤذنين وارباب المواقيت
بتقسيم درج الفلك فاذا شاهدوا المتوسط من درج الفلك او غيرها من
درج الفلك الذي يقتضي ان درجة الشمس قربت من الافق فربما يقتضي ان الفجر
طلع امروا الناس بالصلوة والصوم مع ان الافق يكون صاحيا ولم يظهر فيه طلوع
الفجر لو طلع ومع ذلك فلا يجد الانسان للفجر اثرا البتة وهذا الجور فان الله
تعالى انما نصب سبب وجوب الصلوة ظهور الفجر في الافق ولم يظهر فلا تجوز
الصلاة حينئذ فان ايقاع الصلوة قبل وقتها وبدون سببها وكذلك النوافل بقية
اسباب اوقات الصلوات فان قلت هذا يحوج مثلك الى انه لا بد من الرؤية
وانت قد فرقت بين الناس ومرت بين القاعدتين بالرؤية بعدمها وقلت السبب
في الاهلة الرؤية وفي اوقات الصلوات تحقق الوقت دون رؤيته فيجب اشتراط
الرؤية بعد اشتراط ما ذكرته من الفرق قلت سؤال حسن والجواب عنه
اني لم اشترط الرؤية في اوقات الصلوات لكن جعلت عدم اطلاع الحس على عدم
الفجر دليلا على عدمه وانه في نفسه لم يتحقق لان الرؤية هي السبب بل نظيره في
الاهلة لو كانت السماء مصحية والجمع كثير ولم ير الهلال جعلنا ذلك دليل عدم
خلوص الهلال من شعاع الشمس وكذلك لو ان الناظر عند الزوال اما لجهة
المغرب او لم اره مال الى جهة المشرق بل متوسطا بين الجهتين جعلنا ذلك
دليلا على عدم دخول الوقت وعدم السبب فعدم تحقق الحس مثلا يتبين كونه
دالا على عدم السبب فاني في الفجر جعلته دليل عدم السبب لاني اشترطت
الرؤية ولذلك اني لم اشترط ذلك الا والسماء مصحية والحس يحكم بسلامة
الفجر اما لو كان حسابهم يظهر معه الفجر مع الصحو فالقاعدة الاولى يختص مع الغيم
لم اشترط وقلت انما يختص مع الغيم لاجل الغيم لا لاجل عدمه في نفسه لكن لما دانت

حسابهم في الصحو لا يظهر معه الفجر علمت ان حسابهم يعارض عدم السبب فان الحس كما
يدل على الوجود ايضا على عدمه باشتقاق الظلمة وعدم الضياء فهذا جواب هذا السؤال
لاني سويت بين الاهلة واوقات الصلوات فتأمل ذلك الاشكال الثاني
ان المالكية جعلوا رؤية الهلال في بلد من البلاد سببا لوجوب الصوم على جميع اقطار
الارض ووافقهم الحنابلة على ذلك وقال الشافعية لكل قوم رؤيتهم واتفق الجميع على ان
لكل قوم فجرهم وزوالهم وعصرهم ومغربهم وعشاءهم فان الفجر اذا طلع على قوم يكون عند
اخرين نصف الليل وعند اخرين نصف النهار وعند اخرين غروب الشمس وغير
ذلك من الاوقات وكلما تزيد درجة يطلع من الفلك او يتوسط او يغرب اتى وقت جميع
الاوقات بحسب الافاق المختلفة واقطار متباينة فاذا طلعت الشمس في اقصى المشرق
كان نصف الليل عند البلاد الغربية منهم او اقل من ذلك او اكثر على حسب البعد
عن ذلك الافق واذا غربت الشمس في الغرب كان نصف الليل عند البلاد الشرقية
او اقل او اكثر بحسب قرب ذلك القطر من القطر الذي غربت فيه الشمس وكذلك
بقية الاوقات تختلف بهذا الاختلاف ولذلك وقع في الفتاوى الفقهية مسالة
اشكلت على جماعة من الفقهاء اخوين ماتا عند الزوال احدهما بالمشرق والاخر
بالمغرب ايهما يرث صاحبه فافتى الفضلاء من الفقهاء بان المغربي يرث المشرقي
لان زوال المشرق قبل زوال المغرب فالمشرقي مات اولا فيرثه المتأخر
لبقائه بعده حيا ومثال الجنون يرث قرب المغربي المشرقي واذا تقرر الاتفاق على
ان اوقات الصلوات تختلف باختلاف الافاق وان لكل قوم فجرهم وزوالهم وغير
ذلك من الاوقات فلزم ذلك في الاهلة بسبب ان البلاد الشرقية اذا كان الهلال
فيها في الشعاع وبقيت الشمس تتحرك مع القمر الى جهة الغربية فما تصل الشمس
الى افق المغرب الا وقد خرج الهلال من الشعاع فيراه اهل المغرب ولا يراه
اهل المشرق وهذا احد اسباب اختلاف رؤية الهلال وله اسباب اخر مذكورة في
علم الهيئة لا يليق ذكرها ههنا انما ذكرت ما يقرب فهمه واذا كان الهلال يختلف

باختلاف الآفاق وحينئذ يكون لكل قوم رؤيتهم في الأهلة كما أن لكل قوم فجرهم وغير
ذلك من أوقات الصلوات وهذا حق ظاهر وصواب متعين أما وجوب الصوم
على جميع الأقاليم برؤية الهلال بقطر منها فبعيد عن القواعد والأدلة لم تقتض ذلك
فاعلمه. الفرق الثالث والمائة بين قاعدة الصلوات في الدور المغصوبة

الثالث والمائة

تنعقد قربة بخلاف الصيام في أيام الأعياد والحج فيها أما الصلوات فمشهور المذهب
ذلك وهو قول الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم أجمعين وقال ابن حنبل وابن حبيب من أصحابنا
لا تنعقد قربة ويجب القضاء فسوى بين البابين فلا فرق على مذهبه لتسويته بين القاعدتين
إنما الفرق على مذهب الجماعة وقال جماعة أحمد ومن وافقه مسبوق بالإجماع في الصحة
في الصحة في الصلوات في الدور المغصوبة فقد أجمع السلف على عدم أمر الظلمة بالقضاء
إذا صلوا في الدور المغصوبة وأما الصوم أيام العيدين النحر والفطر ففي الصحيحين
أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وفي الجواهر لو نذر الصوم
هذه السنة لم يلزمه قضاء أيام العيدين والتشريق وقضاء الأربع سوى القضاء
وروي إن نذر ذي الحجة يقضي أيام النحر إلا أن ينوي عدم القضاء ولو نذر صوم يوم قدوم
فلان فقدم في الأيام المحرم صومها فالمنصوص نفي القضاء لتعذره شرعا فإن نذر
صوم يوم النحر أو الفطر أو التشريق فلغا كنذر الصلوات في الأوقات المكروهة
وقال مالك في المدونة وقال الشافعي رحمهما الله بظاهر مذهبنا ومذهب الشافعي أن الصوم
لا ينعقد قربة في هذه الأيام بخلاف الصلاة والصوم والصلاة عبادتان والنهي
إنما جاء من جهة الظروف التي هي الزمان في الصوم والمكان في الصلاة والحكم مختلف
بين القاعدتين فما الفرق وأن الفرق أن المنهي عنه إن كان العبادة الموصوفة لكونها في
الزمان أو المكان أو الحالة المعينة من بين سائر الأزمنة أو البقاع أو الحالات فيفسد
لأن النهي يقتضي فساد المنهي عنه على قواعدنا وقواعد الشافعي رضي الله عنه وإن كان
المنهي عنه هو الصفة العارضة للعبادة فلا تفسد العبادة لتعلق النهي حينئذ بأمر
خارج عن العبادة والمناسب للنهي في الصوم إنما هو الموصوف لكونه يوم الفطر

أو الفجر كعدم الحدث والمناسب للنهي في الصلاة في الدار المغصوبة إنما هو الغصب
ولم يرد نهي عن الصلاة في الدار المغصوبة إنما ورد في الغصب دون الصلاة المقارنة للغصب
والقضاء على الصفة لا يلزم أن يتعدى إلى الموصوف ولا بالعكس فيصح أن يقال شرب
الخمر مفسق ولا يصح أن يقال شارب الخمر مفسق ويصح أن يقال شارب الخمر ساقط
العدالة ولا يصح أن يقال شرب الخمر ساقط العدالة فظهر أن أحكام الصفات لا تجعل
للموصوفات وأحكام الموصوفات لا تجعل للصفات وظهر أن النهي في الصوم عن
الموصوف وفي الصلاة في الدار المغصوبة عن الصفة وأن الأحكام في أحد القسمين لا
تجعل للآخر فإن قلت لو نذر الصلاة في الدار المغصوبة لم ينعقد نذره
كما في صوم يوم النحر فيما سواء قلت إلا أنهم قالوا إن الصلاة إذا وقعت في الدار
المغصوبة برئت الذمة وقالوا إذا وقع الصوم في يوم النحر ويوم الفطر لا ينعقد قربة
ولا تبرأ الذمة فالصلاة في الدار المغصوبة تقتضي أنها انعقدت قربة لأن الذمة لا
تبرأ من الواجب بما ليس بواجب فضلا عما ليس بقربة فكون الصلاة في الدار المغصوبة
قربة واجبة من جهة أنها صلاة لا من جهة اشتمالها على الغصب فإن قلت
الصوم والصلاة كلاهما قربة بالإجماع والنهي المفسد إنما جاء من جهة أمر خارج وهو
الزمان في الصوم والمكان في الصلاة فإن فرعت على مذهب من يرى أن النهي
عن الوصف لا يتعدى إلى الأصل لزم ذلك كما قاله أبو حنيفة رضي الله عنه في عقود
الربا أن الوصف يبطل ويصح الأصل لسلامته عن النهي المفسد فيلزمك أن
يلزم مذهبه وإن فرعت على من يرى أن الكل فاسد وهو مذهب أحمد رضي الله عنه
فيلزمك أن يلزمه ما قاله في إبطال الصلاة بالدار المغصوبة وبالثوب المغصوب
وإبطال الوضوء بالماء المغصوب ونحو ذلك من فروع الحنابلة وأنت لم تقل بهذا
المذهب ولا بذاك فصار مذهبنا مشكلا يحتاج للجواب لمالك والشافعي رضي الله
عنهما عن هذا الإشكال وأن يبطل الفرق الذي ذكرته بين الصلاة والصوم
فإن مالكا اعتبر الوصف والأصل وفرق بينهما كما قال أبو حنيفة لزمك الصحة في

الصلاة والصوم لان النهي لامر خارجي وهو الزمان والمكان وان سوى كما قال احمد
لزمك البطلان فيهما وعلى التقديرين بطلا معا ولئن قلت سوالات حسنة
والجواب عنها اي الزم الفرق بين الوصف والاصل ولا اسوي كما قاله الحنابلة ولا
يلزمني عقود الربا بسبب ان انتقال الاملاك في المعاوضات بعقد الرضى لقوله عليه
السلام لا يحل مال امرئ مسلم الا عن طيب نفسه وصاحب الدرهم او الصاع من البر
ما رضي بخراجه من ملكه الا مقابلا بدرهمين او صاعين فاذا اسقطنا احد الدرهمين
او احد الصاعين بطل ما حصل به الرضى ونقل الملك بغير رضى لا يجوز ويلزم انتفا
نقل الملك بغير عقد فان متعلق العقد ومقتضاها انما هو هذا المجموع اما درهم
بدرهم فلم يقتضيه العقد بل اقتضى عدمه فان مفهوم قول القائل بعتك درهما
بدرهمين انه لا يبيعه درهما بدرهم واذا لم يوجد العقد يلزم نقل الملك بغير رضى
ولا عقد خلاف الاجماع بخلاف الصلوة موجب الامر بجملته وجد في الصلوة
في الدار المغصوبة فان الامر بالصلاة لم يشترط فيها عدم الغصب بل حرم
الله تعالى الغصب ولم يشترط فيه عدم الصلاة واوجب الصلاة ولم يشترط فيها
عدم الغصب فقد وجد مقتضى الامر بجملته ومقتضى النهي بجملته فوجب
اعتبارهما وان يترتب على كل واحد منهما مقتضاه كما ان الله تعالى حرم السرقة
ولم يشترط فيها عدم الصلوة واوجب الصلاة ولم يشترط فيها عدم السرقة
فاذا سرق في صلاته فقد وجد موجب الامر بجملته وموجب النهي بجملته
فوجب ان يترتب على كل واحد منهما مقتضاه فتبرا ذمته بالصلاة ويقطعه
النهي وعلى نحو السببين فهذا هو الفرق بين العقود ومقتضياتها وبين الاوامر
وموجباتها فتامل ذلك فهو الفرق الجميل والبحث الدقيق اما ما ذكره من شرط
الفرق وسببه انهما قربتان في انفسهما والنهي انما جا لامر خارجي فاقول ورود
النهي عن العبادة الموصوفة يدل على ان العبادة الموصوفة عرية عن المصلحة التي في العبادة
التي ليست موصوفة بذلك والاوامر تتبع المصالح فاذا ذهبت المصلحة ذهب الطلب

والامر واذا ذهب الطلب لم يبق للصوم قربة وفي الصلاة لم ينه عنها اصلا انما ورد
النهي عن الصفة خاصة التي هي الغصب فبقيت الصلاة على حالها مشتملة على مصلحة
الامر فكان الامر باقيا فكانت قربة فظهر بهذا الفرق بين ان صوم يوم النحر والفطر ليس
بقربة والصلاة في الدار المغصوبة قربة وبذلك ظهر الفرق بين القاعدتين واندفعت
الاشكالات كلها الفرق الرابع والمائة بين قاعدة ان الفعل
متى دار بين الوجوب والندب فعل ومتى دار بين الندب والتحريم ترك تقديما للراجح
على المرجوح وبين قاعدة يوم الشك هل هو من رمضان ام لا فانا نحرم صومه
مع انه ان كان من شعبان فهو مندوب وان كان من رمضان فهو واجب فكان ينبغي ان
نعين صومه وبهذه القاعدة تمسك الحنابلة في صومه على وجه الاحتياط وهو ظاهر
من هذه القاعدة ووافقنا الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما وكان ابن عمر يصومه احتياطا
لهذه القاعدة ثم انا ناقضنا قاعدتنا فقلنا من شك في الفجر لا ياكل ويصوم مع انه
شاك في طريان الصوم كالشك اول الشهر في طريان الصوم فهما سوا قلنا بالصوم في الثاني
دون الاول فهو اشكال لا جرم يحتاج الى الفرق والقاعدة المعينة في الموضعين اما الاول
فالجواب عنه وهو الفرق المقصود ههنا ان صوم يوم الشك عندنا دائر بين
التحريم والندب لان النية الجازمة شرط وهي ههنا متعذرة فكل قربة بدون
شرطها حرام فصوم هذا اليوم حرام فان كان من رمضان فهو حرام لعدم شرطه وان
كان من شعبان فهو مندوب فقد تبين انه دائر بين التحريم والندب لا بين الوجوب
والندب وهذا هو الفرق ومما يدل على تحريمه ما ورد في الحديث من صام يوم الشك
فقد عصى ابا القاسم واما الثاني فالجواب عنه ان رمضان عبادة واحدة وانما
الاكل بالليل رخصة لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والامر ظاهر في صوم
جميع الشهر فالاصل في الليل الصوم وكذلك كان في صدر الاسلام ثم خصصه
فكان من نام لم يحل له بعد ذلك وطي امراته حتى نزل قوله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون
انفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالان باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا

الرابع والمائة

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فاباح الله تعالى الفطر الى طلوع
الفجر رخصة واداه الاصل في الليل الصوم ثم استثنى منه الليل المستمر في المسلوك
فيه على وفق الاصل فلذلك قلنا بوجوب صومه وشعبان الاصل فيه الفطر على عكس
ليل رمضان فيفطر حتى يتعين موجب الصوم فهو عكس ليل الصوم فظهر الجواب
والفرق ومن هذا الفرق اذا شك هل صلى ثلاثا او اربعا فانه يصليها مع انها دائرة
بين الرابعة الواجبة والخامسة المحرمة واذا تعارض الواجب والمحرم قدم التحريم لان
التحريم يعتمد المفاسد والوجوب يعتمد المصالح وعناية صاحب الشرع والعقلاء بدرء
المفاسد اشد من عنايتهم بتحصيل المصالح وكذلك اذا شك في وضوئه هل هي ثالثة
او رابعة فانه يتوضأ ثالثة مع دورانها بين الثالثة المندوبة والرابعة المحرمة وههنا
الفرق اظهر من الشك في الصلوة لان المندوب اخفض رتبة من الواجب والجواب
عن الاول انه موضع البناء وقد علمت بخلاف الوضوء لان التحريم في الخامسة مشروط
بتيقن الرابعة او ظنها ولم يحصل ذلك فلم يحصل التحريم بل استصحب الوجوب من
الدليل الدال على وجوب الاربع وهو الاجماع والنصوص واما التحريم في الوضوء في الرابعة
فمشروط ايضا بتيقن الثالثة او ظنها ولم يحصل فيستصحب الندب الثابت عن
الدليل الدال على الثلاث وهو فعله عليه السلام وقوله في ذلك فهذه قواعد في العبادات
ينبغي الاحاطة بها لئلا تضطرب القواعد وتظلم على طالب العلم الفروق

> حاشية: هذا ان كان شك هل هي ثالثة او رابعة فالنقل لا يحسنها لاحتمال التحريم وان كان هل هي ثانية او ثالثة فليس من هذا الباب

الخامس والمائة

الخامس والمائة بين قاعدة صوم رمضان وستة من شوال وبين قاعدة صومه وصوم خمسة
او سبعة من شوال اعلم انه قد ورد في الحديث الصحيح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال من صام رمضان واتبعه ستا من شوال فكانما صام الدهر فورد في هذا الحديث
مباحث للفضلاء واشكالات للنبهاء وقواعد فقهية ومعان شرعية عربية
فالاول لم قال عليه السلام ستا ولم يقل ستة والاصل في الصوم انما هو في الايام
دون الليالي واليوم مذكر والعرب اذا عدت المذكر اثبتت عدده فكان الالزم في هذا
اللفظ ان يكون ستة لانه عدد مذكر قال الله تعالى سخرها عليهم سبع ليال وثمانية ايام

انه مع المذكور دون المؤنث الثاني لم قال من شوال وهل لشوال مزية على غيره من
الشهور ام لا الثالث لم قال ستا وهل للستة مزية على الخمسة والسبع ام لا الرابع
قوله عليه السلام فكانما صام الدهر شبه صوم شهر وستة ايام بصوم الدهر مع ان القاعدة
العربية ان التشبيه يعتمد المساواة او التقريب واين شهر وستة ايام من صوم الدهر بل اين
من صوم سنة فانه لم يصل الى السدس ونحن نعلم بالضرورة من الشريعة ان من عمل عملا صالحا
وعمل الآخر قدره مرتين لا يحسن التشبيه بينهما فضلا عن ان يعمل مثله مرات ولا
يقال ان من صام يوما يشبه من صام يومين في الاجر ولا من تصدق بدرهم يشبه من تصدق
بدرهمين في الاجر فضلا عن من تصدق بستة دراهم فان ذلك يوهم التسوية بين
ستة دراهم ودرهم ولا مساواة بينهما فيبعد التشبيه الخامس هل لهذا ورد من قوله
عليه السلام فكانما صام الدهر ومن قوله فكانما صام الدهر فارق ماههنا فانه لكان عن العمل
قد طلب ذلك على الفعل ولو لم يدخل ما الداخلة على الاسم فهل بين ذلك فرق
ام لا السادس ان التشبيه بين هذا الصوم وصوم الدهر كيف كان بصوم الدهر
او على حال مخصوصة وصفة مخصوصة السابع هل بين هذه الستة الايام الواقعة
في هذا الحديث وبين الستة الايام الواقعة في الآية في قوله تعالى خلق السموات والارض
في ستة ايام فرق ام لا والحكمة في ذلك واحدة والجواب عن الاول انه عليه السلام
انما قال ستا ولم يقل ستة لان عادة العرب تغليب الليالي على الايام فمتى ارادوا عد
الايام عدوا الليالي ويكون الايام هي المرادة ولذلك قال تعالى والذين يتوفون منكم
ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا ولم يقل وعشرة مع انها عشرة ايام
قد دلها بعدها الا انه قال الزمخشري ولو قيل عشرة لكان لحنا ومنه قوله تعالى ان
لبثتم الا عشرا نحن اعلم بما يقولون اذ يقول امثلهم طريقة ان لبثتم الا يوما قال العلماء
قدر الكلام الا عشرة وهو قوله الا يوما على ان العدد الاول ايام لكنه حذف
اسم العدد لضعف الذكر الذي هو تمييز الليالي والمراد الايام مثل هذه الآية
والثاني انه عليه السلام انما قال من شوال عند الله الاجر رفقا بالمكلف لانه حديث عهد بالصوم

فيكون عليه اسهل وتاخيرها عن رمضان افضل عليهم لئلا يتطاول الزمان فيلحق برمضان
عند الجهال قال الشيخ زكي الدين عبد العظيم المحدث رحمه الله ان الذي خشي منه مالك
قد وقع بالعجم فصاروا يتركون المسحرين على عادتهم والبواقين وشعائر رمضان الى
اخر الستة ايام فحينئذ يظهرون شعائر العيد ويؤيد سد هذه الذريعة ما رواه
ابو داود ان رجلا دخل الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى الفرض وقام ليتنفل
عقيب فرضه فقام اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمر بن الخطاب فقام اليه عمر بن
الخطاب وقال له اجلس حتى تفصل بين فرضك ونفلك فبهذا هلك من كان قبلنا
فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم اصاب الله بك يا ابن الخطاب ومقصود
عمر رضي الله عنه ان اتصال النفل بالفرض اذا حصل مع التمادي اعتقد الجهال .
ان ذلك النفل من ذلك الفرض وكذلك شاع عند عوام مصر ان الصبح ركعتان
الا في يوم الجمعة فانه ثلاث ركعات لاجل انهم يرون الامام يواظب على قراءة السجدة
يوم الجمعة ويسجد فيعتقدون ان تلك ركعة اخرى واجبة وسد هذه الذرائع
معتبر في الدين وكان مالك رحمه الله شديد المبالغة فيه وقال الشافعية يخص شوال
بست لان فيه المبادرة للعبادة والاستباق اليها لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات
سارعوا الى مغفرة من ربكم ولظاهر لفظ الحديث ومن عمل بالظاهر فهو اولى
وجوابهم ما تقدم من سد الذريعة وعن الثالث ان مرتبة الست على السبع والخمس
تظهر بتقرير معنى الست وذلك ان شهر العشر لشهر وستة ايام بستين يوما لان
الحسنة بعشر وستون يوما شهران وشهران مع عشرة اشهر سنة كاملة فمن فعل
ذلك في سنة هو كمن صام تلك السنة ليحصل اثني عشر شهرا اذا تقرر ذلك
فمن فعل في جميع عمره كان كمن صام الدهر والمراد بالدهر عمره الى اخره فلو قال بسبع لكان
ذلك بسبعين يوما فكان اربعة عشر شهرا فيكون كمن صام الدهر واعلا والاعلا لا
نسبه بالادنى فكان يبطل التشبيه ولو زاد على السبع لكان ذلك اولى بالبطلان
ولو قال خمسا لكانت خمسين يوما فنقص عن الشهرين فلا يحصل التشبيه الكلي وكذلك

لو نقص اكثر من الخمس فظهر ان قاعدة الست مناسبة للسبع كما هو فيها وقاعدة الخمس كما هو فيها
وصورة ان المقصود بهذا الفرق وتقرير الاشكال سبع وزيادة في العادة والمنافاة في السبع
وما فوقها اشد من المنافاة في الخمس كما هو فيها لان التشبيه الاعلا بالادنى منكر مطلقا
واما الادنى بالاعلا فجائز اجماعا عن ائمة مع المساواة احسن كما قال عليه السلام لما سمع
رجلا يمجد ها من اصحابه فقال اي شي تشبه هذه فاستحل ذلك على الصحابة رضوان الله
عليهم اي شي يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمجد رجل الاخرى وقال هذه فكان ذلك
من بسط عليه السلام وتانيسه مع اصحابه وكراهة ان يمجد رجله معهم الا لعذر فاظهر
هذا السؤال عذرا وذكر التشبيه مع المساواة فان التفاوت بين الرجلين بعيد
جدا . وعن الرابع ان صيام سنة لا تشبه عند الله تعالى من صام شهرا وستة ايام
وانما معنى هذا الحديث ان صيام رمضان من هذه الامة وستة ايام من شوال
تشبه من صام سنة من غير هذه الملة لان معنى قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر
امثالها اي له عشر مثوبات امثال المثوبة التي كانت تحصل للعامل من غير هذه الامة
فان تضعيف الحسنات الى عشر من خصائص هذه الملة واذا كان معنى قوله عشر
امثالها امثال المثوبة التي كانت تحصل لمن كان قبلنا تصير صيام رمضان كصيام عشرة
اشهر من غير هذه الملة لا من هذه الملة وصيام ست بعده كصيام شهرين من غير هذه
الملة فصار المجموع كصيام سنة من غير هذه الملة فاذا ابدى ذلك منه كان كصيام جميع
العمر من غير هذه الملة فهذا التشبيه حسن ومناسبة الا المثل بالمثل الا المخالف
بخلاف المثل المجهول من غير زيادة ولا نقصان فاندفع الاشكال وعن الخامس
انه لو قال عليه السلام فكانما صام الدهر لكان يتعذر المقصود فان المقصود
تشبيه الصيام في هذه الملة اذا وقع على الوضع المخصوص بالصيام في غير هذه
الملة لا تشبيه للصائم بغيره فلو قال فكانما كانت اداة التشبيه داخلة على
نفس الصيام وكان يلزم ان يكون هو محل التشبيه لا الصوم والمقصود الفعل
بالفعل لا الفاعل بالفاعل واذا اراد ذلك امتنع ما دخلت اداة التشبيه .

لتشبيه

على الفعل نفسه ووقع التشبيه بين الفعل والفعل باعتبار المثلين وهو المقصود بالنسبة
لنفس السامع لعدم تعدد الفعل وعظمه فيسوق رغبته فيه فهذا هو الراجح لقوله
كأنما على كأنه وعن السادس أن المراد صوم الدهر على حالة مخصوصة لأن الدهر
نفسه كان يرد لذلك أن صوم رمضان واجب وصوم الستة مندوب فيكون ستة
المعدود في عشر هذه المثل خمسة أسداسها فرض وسدسها وهو الشهران الباقيان
عن الستة أيام مندوب ويكون معنى الكلام فكأنما صام الدهر خمسة أسداسه فرض
وسدسه نفل وليس المراد صوم الدهر كله فرض ولا كله نفل ولا بعضه فرض والبعض
نفل على غير النسبة التي ذكرناها بل تعين ما ذكرناه للنسبة ولما دل عليه
الدليل من فرضية رمضان وندبية الستة فلو كان الجميع مندوبا لقلنا المراد بالدهر
صومه مندوبا ولو كان الجميع فرضا لقلنا المراد بالدهر جميعه فرض ولو قال عليه السلام من صام ستة
أيام بعد رمضان فكأنما صام شهرين لقلنا هما شهران مندوبان ويؤكد ذلك قوله تعالى
من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها أن جاء بالمندوب فله عشر أمثال هذا المندوب
أن لو فعل أحد عشر هذه المثل وجاء بالفرض من هذه المثل فله ثواب عشرة
كل واحد منها ثواب هذا الفرض أن لو فعل أحد عشر هذه المثل وكذلك
نقول في جميع رتب الواجبات والمندوبات وإن عليه يظهر أن التشبيه إنما وقع على
وجه خاص وعن السابع أن الستة في هذا الحديث قد تقدم تحليلها وهي [illegible]
تحمل السنة بها من غير زيادة ولا نقصان وإن هذا الحكم لا يحصل بما فوقها
من الأعداد ولا بما دونها من الأعداد وأما الستة في الأعداد فلأن بعض الفضلاء
الأعداد ثلاثة أقسام عدد تام وعدد زائد وعدد ناقص فالعدد التام هو الذي
إذا جمعت أجزاؤه التي منها ذلك العدد كالستة فإن أجزاءها النصف ثلاثة
والثلث اثنان والسدس واحد ولا جزء لها غير هذه ومجموعها ست وهو
أصل العدد من غير زيادة ولا نقصان والأربعة لها نصف وربع خاصة
ومجموعها ثلاثة فلم يحصل ذلك العدد فالأربعة عدد ناقص والعشرة لها نصف وهو

خمسة وخمس وهو اثنان وعشر وهو واحد ومجموعها ثمانية فهو عدد ناقص والاثنا عشر
لها نصف وهو ستة وثلث وهو أربعة وسدس وهو اثنان ونصف سدس وهو واحد
ومجموعها ثلاثة عشر فهو عدد زائد والمقصود من الأجزاء أن يكون تفسير على
هذه الطريقة فالعدد الناقص يشبه الآدمي خلق بغير يد أو عضو من أعضائه فهو
معيب والعدد الزائد أيضا معيب لأنه كإنسان خلق بأصبع زائدة والعدد التام
كإنسان خلق خلقا سويا من غير زيادة ولا نقص وهو يشبه أفضل الأعداد
كما أن الإنسان السوي أفضل الآدميين خلقا وإذا تقرر أن الستة عدد تام
محمود فالشهور والأعداد التامة تليق بالتكملة للتمامية ولأنها أولها وكان المقصود
تنبيه العباد على أن الإنسان يتبع العدد على التكميل بمعنى أن يكون فيه إتمام لما حصل
الرجوع من الأداء قال عليه السلام وقال لا يتبع عند العشر أن قبل الخصلتين رحمهما الله
الحلم والأناة وهذا المعنى يحصل بذكر العدد نفسه كان ذلك يرجح هذا بأول
عدد يكون تاما وهو وقع في الحديث لغير هذا الغرض فتعدم فالثاني يحملان
الغرر والسادس من الثاني من قاعدة العروض يحمل على القنية حتى ينوي التجارة
وقاعدة ما كان أصله منها التجارة فهما قاعدتان في المذهب يحملان بمعنى بيان
العروض فيها والسر فيها موقع لمالك في المدونة إذا ابتاع عبدا للتجارة فكاتبه
فعجز أو ارتجع من مفلس سلعته أو أحدث عبدا عنده في دينه أو دارا فآجرها
سنين رجع جميع ذلك الحكم أصله من التجارة فإن كان للتجارة لا يسقط الآية
القنية والعبد المأخوذ يسر أمره أصله قال سند في شرح المدونة
ولو ابتاع الدار بقصد الغلة ففي استيفاء الحول بعد البيع لمالك روايتان
ولو ابتاعها للتجارة والسكنى فلملك قولان من اعتباره لقصد التنمية بالغلة والتجارة
أو تغليب النية في القنية على نية التنمية لأنه الأصل في العروض فإن
استوى ولأنه أمهى للقنية لأنها الأصل فيها والعروض بين هاتين القاعدتين
يقع بينها وقاعدة ما له شرع عام في هذا الموطن وعين وهي أن كل ماله ظاهر ل

السادس والثانية

فهو ينصرف لظاهره الا عند قيام المعارض الراجح لذلك الظاهر وكل الناس لظاهر لا
يخرج احد عنه الا بمرجح شرعي ولذلك انصرف المطلق الى النقود الغالبة
على ما في ذلك العقد لانها ظاهرة فيها واذا وكل انسان انسانا فتصرف الوكيل بعرفيه
يختص ذلك التصرف بالموكل فان ذلك التصرف يتبع ويتعين يصرف للتصرف والوكيل
دون موكله لان الغالب على تصرفات انها لنفسه وكذلك تصرفات المسلم اذا اطلق
ولم يقيد بما يقتضي حلها ولا تحريمها فانها تنصرف للتصرفات المباحة دون
المحرمة لانه ظاهر حال المسلم وكذلك تنصرف العقود والاعواض الى المنفعة
المقصودة من العين عرفا لانه ظاهرها ولا يحتاج الى التصريح بها كمن استاجر
قدوما فانه ينصرف الى النجر لانه ظاهر حاله دون العزق او تحجير الطين ومن استاجر
عمامة فانه ينصرف الى الاستعمال في الرؤوس دون الاوساط لانه ظاهر حالها
وكذلك القميص ينصرف الى اللبس وكذا انه ينصرف الى ظاهر حالها عند الاطلاق
ولا يحتاج المتعاقدان الى التصريح بذلك بل يلغى ظاهر الحال فيها وكذلك الاستيجار
دواب الحمل ينصرف عند الاطلاق فيها للحمل دون الركوب وعكسه دواب الركوب
ويلغى في جميع ذلك بظاهر حال المعقود عليه واحتياج العبادات للنيات
لترددها بين العادات والعبادات وترددها ايضا بين رتبها الخاصة بها
كالعصبة والتطوع والنذر والكفارات والقضاء والاداء وغير ذلك كما
احتاجت الكنايات في باب الطلاق والعتاق والظهار وغيرها الى النيات
لترددها بين تلك المقاصد وغيرها بخلاف صريح كل باب فانه ينصرف لذلك
الباب بظاهره واستغنى عن النية بظاهره يخرج قاعدة عود ... الغيبة وقاعدة
عود ... البحار على ... الفاعل وهي قاعدة حسنة يتخرج عليها كثير من فروع الشرع

السابع والمائة

الفرق السابع والمائة بين قاعدة العامل في القراض فان الزكاة متى سقطت
عن رب المال سقطت عن العامل وقاعدة الشركاء لا يلزم من سقط عن احد
الشركاء سقط عن الاخر بل تجب الزكاة على احد الشريكين لاجتماع شرائط الزكاة

١٧٤

في جميع دون الاخر لاختلال بعض الشروط في جميعه وعمال القراض ليسوا كذلك على الخلاف
فيهم بين العلماء وفي المذهب ايضا الخلاف والفرق بين القاعدتين مبني على قاعدة
وهي انه متى كان الفرع مختصا باصل واحد اجري على ذلك الاصل من غير خلاف
ومتى دار بين اصلين او اصول يقع الخلاف فيه لتغليب بعض العلماء بعض تلك
الاصول وتغليب البعض الاخر اصلا اخر فيقع الخلاف لذلك ولذلك اختلف
في ام الولد اذا قتلت هل يجب فيها قيمتها لترددها بين الارقاء من جهة
انها توطأ بملك وبين الاحرار لتحريم بيعها واحرازها لنفسها ومالها وتردد
اثبات هلال رمضان بين الشهادة والرواية ولذلك الترجمان عند الحاكم والقائف
والمقوم وغيرهم جرى الخلاف فيهم هل يشترط فيهم العدد تغليبا للشهادة
او لا يشترط تغليبا للرواية وتردد العقود الفاسدة من الابواب
المستثنيات كالقراض والمساقاة هل ترد الى اصلها فتجب اجرة المثل
او الى اصل اصلها فيجب اجر المثل ولذلك المساقاة تتردد هذه الفاسدة
بين اصلها واصل اصلها فان اصل اصلها اصلها ايضا ولذلك كل ما توسط
عن ... او الجهالة في العقود اختلف العلماء فيه لتوسطه بين الغرر الاعلى
فسد او الغرر الادنى المجمع على جوازه واغتفاره في العقود فيحصل المتوسط
احد سهام الطرفين فمن قربه من هذا امتنع ومن الاخر اجاز ولذلك المسافة
المتوسطة في العبادات دائرة بين ادنى المسافة ولا توجب ترخصا وبين اعلاها
توجب الترخص فيختلف العلماء في ما بين هاتين الاسقاط لاجل ذلك ولذلك
التهم في رد الشهادات اذا توسطت بين قاعدة ما اجمع على انه موجب للرد
كشهادة الانسان لنفسه وبين قاعدة ما اجمع على انه غير قادح في الشهادة
كشهادة الرجل لقبيلة لاخرى فتلك يختلف العلماء اي القاعدتين يعتبر ذلك
كشهادة الاخ لاخيه ونحوه فانه اختلف فيه هل يقبل او يرد وكذلك الملك
مردد في مسائل بين العلماء والنص يختلف العلماء في الحاق ما بينهما وبطابق شتى في

الشريعة من المتردد بين أصلين فأكثر والعامل في القراض دائر بين أن يكون شريكا
للعامل ويكون أرباب الأموال شركاء بأموالهم ويعضد ذلك تساوي الغرر في زيادة
الربح ونقصانه وهذا هو حال الشركاء ويعضده أيضا كون الذي يستحقه العامل في
ذمة رب المال وهذا هو شأن الشركة وبين أن يكون أجيرا ويعضده اختصاص رب
المال بضياع المال وغرامته فلا يكون على العامل منه شيء ولأن ما يأخذه معاوضة
على عمله وهذا هو شأن الإجارة ويقتضي الشركة أن يملك بالظهور ويقتضي الإجارة أن لا
يملك إلا بالقسمة والقبض واجتماع هذه الشوائب سبب الخلاف فمن غلب الشركة في
جعل الشروط في حق كل واحد منهما ومن غلب الإجارة جعل المال وربحه لربه فلا يعتبر
المال أصلا وإن القياس صعب عليه اطراح أحدهما بالكلية ورأى العمل بكل واحد منهما
من وجه أولى وهي القاعدة المقررة في أصول الفقه فاعتبر شبها من الإجارة وشبها
من الشركة في موضع الترجيح فقال أشهب إن كان العامل ورب المال كل منهما مخاطب بوجوب الزكاة
منفردا فيهما ثبوته وجبت عليهما وإن لم يكن فيهما مخاطب بوجوب الزكاة فلا يجب حتى يكونا
أو يكون مسيرا أو لقصور المال وربحه عن النصاب وليس لربه عين تسقط عنهما وإن كان أحدهما
مخاطبا بوجوب الزكاة وحده فالأول العامل فلو سقط عن أحدهما أما العامل أو رب
المال سقط عن العامل في الربح أما إن سقط عنه فتعليلا كالبيعة عليه وتعليلا
كحال الشركة وتشابههما وأما إن سقط عن رب المال فيسقط إيضاع العامل في حصته
الربح تغليبا لشائبة الإجارة وهو لو استأجر أجيرا فعمل أجرة استيفاء
الحول لكن هذا العامل وروى أشهب اعتبار رب المال فيجب في حصة الربح
فسبيله حوليها في الأصل لأنه يزكى ملكا وإن ربح المال يضم إلى أصله على أصل مالك
رحمه الله فيمن تجر في دينار فصار في آخر الحول نصابا فإنه يزكي ويقدر الربح كامنا
من أول الحول إلى آخره وكذلك الأولاد في المواشي إذا كمل بها نصابها ثم جوابه في رب
المال وجه على العامل وإن لم يكن أهلا تغليبا لهذا الأصل فيضم الربح إلى الأصل
في الزكاة ووقع في المدونة يعتبر حال العامل في نفسه بأن يكون أهلا والنصاب وعين

رقي وإلا فلا تغليبا لشائبة الشركة فالفرق يخرج من هاتين القاعدتين على هذه القاعدة

الثامن والمائة

الفرق الثامن والمائة بين قاعدة الأرباح تضم إلى أصولها في الزكاة فيكون حول
الأصل حول الربح ولا يشترط في الربح حول تخصه كان الأصل نصابا أم لا عند مالك
رحمه الله ووافق أبو حنيفة رضي الله عنه إذا كان الأصل نصابا ومنع الشافعي رضي الله
عنه مطلقا وبين قاعدة الفوائد التي لم يتقدم لها أصل عند المالك كالميراث والهبة
وأرش الجناية وصدقات الزوجات ونحو ذلك فهذا يعتبر فيه الحول بعد حوزه وقبضه
والفرق عند ... يعضده قول عمر رضي الله عنه للساعي عد عليهم السخلة يحملها الراعي
ولا تأخذها والسخلة غير مملوكة فتشبه من غير مملوكة لكونه كالربح وهو غير

ركوته

ركوته غير ركوته وهو أصل فيضم أحدهما إلى أصله وجعل حوله حوله ولأن المال
الآخر الذي هو الربح ... أحد أنواع العقار ... وإن كان مملوكا
بيانها من غير ... الأصل وهذا قاعدة وهي من الفرق
من الأرباح والفوائد يحتاج إليها بعد تقرر الأحكام فيهما وهي أن صاحب الشرع
متى انسحب حكما حال عدم سببه أو شرطه فإن لم يتقدم معه فهو أقرب
من إسقاطه دونهما فإن إثبات المسبب دون سببه والمشروط بدون شرطه
خلاف القواعد وإن كان الضرورة إلى ذلك واتسع الفقه بعد ذلك الحكم مستثنى
عن تلك القواعد كما أمر الشارع الميراث في دية الخطأ والميراث في الشرع
مشروط بتقدم ملك الموروث على المال الموروث فقدر العلماء الملك في الدية مقدما
على الموت بالزمن الفرد حتى يصح ملك الموروث فيها وكذلك إذا صح عتق الإنسان
عن غيره عن كفارة أو تطوعا بإذنه أو بغير إذنه خلافا للشافعي رضي الله عنه
في اشتراط الإذن فقد ثبوت الملك قبل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد
حتى يكون العتق عنه من الكفارة الواجبة عليه فإن الواجب من الكفارات
لا يجزي منه عتق غير مملوك له وحيث تبين الولاء فلا ... الولاء لا
أصالة عن غير مملوك للعتق أما عن أصالة فلا ... حصل تقدير ملكه ههنا

فهو اصالة فيقدر الملك للمعتق عنه قبل صدور صيغة العتق بالزمن الفرد لضرورة
ثبوت هذه الاحكام فاذا قال اعتق عبدك عني تقدر بعد هذه الصيغة مسئلة على
التوكيل في شراء عبد لم يعتقه وانه تولى طرفي العقد ومسئلة ايضا
انه وكيل يعتقه عن كفارته بعد استقرار الملك له فهي صيغة مشتملة على وكالتين
وكالة المعاوضة ووكالة العتق بضرورة ثبوت حكم العتق عن المعتق الى هذه النظائر
ونظائره كثيرة في الشريعة وهذه القاعدة تعرف بقاعدة التقديرات وهي اعطاء
الموجود حكم المعدوم واعطاء المعدوم حكم الموجود وقد تقدم تمثيلها في قاعدة
خطاب الوضع وهي لتخريج الفتيا اذا دل الدليل على ثبوت الحكم مع عدم سببه او شرطه
او قيام مانعه واذا لم يدع الضرورة الشرعية لا يجوز التقدير حينئذ لانه خلاف الاصل
ومنها اذا دل الاجماع على وجوب الزكاة في الارباح بعد تقدير الربح والسخال في الماشية
في اول الحول تحصيلا للشرط في وجوب الزكاة وهو دوران الحول فان الحول لم يدر
عليهما فيفعل ذلك محافظة على الشرط بحسب الامكان واختلف في هذا التقدير بين
ابن القاسم واشهب فابن القاسم يقدر حالة الشراء لانه سبب الربح ويقدر ابن
القاسم عند الملازمة السبب لمسببه وعند اشهب يقدر يوم الحصول للاجماع بين
تقديرين تقدير الشراء والاغتفار التي حصلت في الربح والتقدير على خلاف الاصل
فيقتصر منه على ما دعت اليه الضرورة وعند المغيرة التقدير يوم ملك اصل المال
لانه السبب وعلى هذه القاعدة يتخرج مسئلة المدونة اذا حال الحول على عشرين
فانفق منها خمسة واشترى بخمسة منها سلعة فباعها بخمسة عشر قال ابن القاسم
تجب الزكاة ان تقدم الشراء على الانفاق لان التقدير حينئذ كان المال عشرين
وهذه عشرين ربح فيكمل النصاب حينئذ والا فلا تجب واسقطها اشهب
مطلقا لان التقدير عنده يوم الحصول ويوم الحصول لم يكن الا خمسة عشر واوجبها
المغيرة مطلقا لانه يقدر يوم ملك العشرين ولا يعتبر تقدم الانفاق وعدمه
وغير ذلك مثل قول الشافعي رضي الله عنه ولا يحتاج الى هذه القاعدة مطلقا فهذه

القاعدة وهي قاعدة التقادير يحتاج اليها في العروض وفي قاعدة الارباح وفي قاعدة
الفوائد ان قلنا بالعروض فيهما والا فلا الفرق التاسع والمائة بين قاعدة
الواجبات والحقوق التي تقدم على الحج وبين قاعدة ما لا يقدم عليه والفرق بينهما مبني
على معرفة قاعدة في الترجيحات وضابط ما قدمه الله على غيره من المطلوبات وهي انه
اذا تعارضت الحقوق قدم منها المضيق على الموسع لان التضييق يشعر بكثرة
اهتمام صاحب الشرع بما جعله مضيقا وان ما جوز له تأخيره وجعله موسعا عليه دون
ذلك ويقدم الفوري على المتراخي لان الامر بالتعجيل يقتضي الارجحية على ما جعل له
تأخيره ويقدم فرض الاعيان على فرض الكفاية لان طلب الفعل من جميع المكلفين يقتضي ارجحيته
على ما طلب من البعض فقط ولان فرض الكفاية يعتمد عدم تكرر المصلحة بتكرر الفعل
والاعيان يعتمد تكرر المصلحة بتكرر الفعل الذي تكرر مصلحته في جميع صوره اقوى
في استلزام المصلحة من الذي لا توجد المصلحة معه الا في بعض صوره وكذلك يقدم
ما يخشى فواته على ما لا يخشى فواته وان كان اعلى رتبة منه كما يقدم حكاية قول المؤذن
على قراءة القرآن لان قراءة القرآن لا تفوت وحكاية قول المؤذن تفوت بالفراغ من الاذان
وكذلك يقدم صون الاموال على العبادات اذا خرجت عن العادة فيقدم صون
المال في شراء الماء للوضوء والغسل وينتقل للتيمم ويقدمه على الحج
اذا افرطت الغرامات في الطرقات ويقدم صون النفوس والاعضاء والمنافع
على العبادات فيقدم انقاذ الغريق والحريق ونحوهما على الصلاة اذا كان فيها او خارجا
عنها وخشي فوات وقتها فيفوتها ويصون ما تعين صونه من ذلك وكذلك يقدم
صون مال الغير على الصلاة اذا خشي فواته وهو من باب تقديم حق العبد على حق الله تعالى
وفي المسئلة خلاف فمنهم من يقول حق الله تعالى يقدم لان حق العبد يقبل الاسقاط بالمحاللة
والمسامحة دون حق الله تعالى ومنهم من يقول حق العبد مقدم بدليل ترك الطهارات
والعبادات اذا عارضها ضرر العبد ونظائر هذا المعنى في الشريعة فعلى
هذه القاعدة يصح لك ما يقدم على الحج مما لا يقدم عليه فيقدم حق الوالدين على الحج

التاسع والمائة

اذا قلنا انه على التراخي لان حق الوالدين على الفور اجماعا والفوري مقدم على المتراخي
وكذلك يقدم حق السيد على الحج لان الحج لا يلزم العبد وحق السيد واجب فوري
وكذلك يقدم حق الزوج على الحج الفرض ان قلنا انه على التراخي لان حق الزوج فوري
وكذلك يمنع الدين الحال من الخروج الى الحج لانه فوري ولا يمنع الدين المؤجل وقال مالك الحج
افضل من الغزو لان الغزو فرض كفاية والحج فرض عين وكان ابن عمر رضي الله عنه يكثر
الحج ويخفف الغزو وكذلك يقدم [illegible] العشاء على الحج اذا لم يبق قبل الفجر الا مقدار
ركعة للعشاء والوقوف قال اصحابنا يفوت الحج ويصلي وللشافعية اقوال
العاشر والمائة
يفوته يقدم الحج لعظم مشقته يصلي وهو ماشي كصلاة المسايفة والحق مذهب
مالك لان الصلاة افضل وهي فورية اجماعا. الفرق العاشر والمائة
بين قاعدة ما تصح النيابة فيه وقاعدة ما لا تصح النيابة فيه اعلم ان هذا الفرق
مبني على قاعدة وهي ان الافعال قسمان منها ما يشتمل على مصلحة مع قطع النظر
عن فاعله كرد الودائع وقضاء الديون ورد المغصوبات وتفرقة الزكوات
والكفارات ولحوم الهدايا والضحايا وذبح النسك ونحوها فيصح في جميع
ذلك النيابة اجماعا لان المقصود انتفاع اهلها بها وذلك حاصل ممن هي
عليه لحصوله من نائبه ولذلك لم تشترط النية في اكثرها ومنها ما لا يتضمن
مصلحة في نفسه بل بالنظر الى فاعله كالصلاة فان مصلحتها الخشوع والخضوع
واجلال الرب سبحانه وتعالى وتعظيمه وذلك انما يحصل فيها من جهة فاعلها
فاذا فعلها غير الانسان فاتت المصلحة التي طلبها صاحب الشرع ولا توصف
حينئذ بكونها مشروعة في حقه فلا تجوز النيابة فيها اجماعا ومنها قسم متردد
بين هذين القسمين فيختلف العلماء في اي القسمين يلحق به كالحج فان مصلحته تأديب
النفس بمفارقة الاوطان وتهذيبها بالخروج عن العادة من المخيط وغيره لتذكر
المعاد والاندراج في الاكفان وتعظيم شعائر الله تعالى في تلك البقاع واظهار
الانقياد من العبد لما لم يعلم حقيقته كرمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة

والوقوف على بقعة خاصة دون سائر البقاع وهذه مصالح لا تحصل الا للمباشر
كالصلاة في حكمها ومصالحها فمن لاحظ هذا المعنى وهو مالك ومن وافقه قال
لا تجوز النيابة في الحج ومن لاحظ الفرق بين الحج والصلاة ومشابهته النسك المالية
قال الحج لا يعرى عن القربة المالية غالبا في الانفاق في الاسفار قال بجواز النيابة
في الحج والشبه الاول اقوى واظهر وهي التي في الحج بالذات والمالية انما حصلت
بطريق العرض والحصر فيمن احتاج للركوب الى الجهات فالمكي لذلك كان المالية
عارضة في الجهات ولا تصح النيابة فيها اجماعا فكذلك ينبغي في الحج وهو
الاظهر وبه يظهر رجحان مذهب مالك على غيره. الفرق الحادي عشر
الحادي عشر والمائة
والمائة بين قاعدة ما يضمن وقاعدة ما لا يضمن اعلم ان اسباب الضمان في الشريعة
ثلاثة لا رابع لها احدها العدوان كالقتل والاحراق وهدم الدور واكل الاطعمة
وغير ذلك من اسباب اتلاف المتمولات فمن تعدى في شيء وجب عليه الضمان
اما المثل ان كان مثليا او القيمة ان لم يكن مثليا او غير ذلك من الجوابر على ما تقدم
في الفرق بين قاعدة الزواجر والجوابر وثانيها التسبب للاتلاف كحفر الابار
في طرق الحيوان في غير الارض المملوكة للحافر او في ارضه لكن حفرها لهذا الغرض
وكوقيد النار قرب اندر الزرع او الاندر فيتعدى الحريق فيحرقها وكرمي
ما يزلق الناس في الطرقات فيعطب بسبب ذلك حيوان او غيره وكالحيلة للظالم
على ظالم اعرابه على مال انسان فان الظالم اذا اخذ المال بدلالته السبب من الكلام
ضمنه [illegible] وكقطع الوثيقة المتضمنة للحق والشهادة به فيضيع الحق بسبب
قطعها فيضمن عند مالك ذلك الحق لتسببه فيه وعند الشافعي لم يضمن الا الورقة خاصة
فاعتبر الاتلاف دون التسبب ومالك رحمه الله اعتبرهما ورأى انه اتلف الورقة
بالمباشرة بالاتلاف واتلف الحق بالتسبب فرتب على الوجهين مقتضاهما ولمن
[illegible] على جناية توجد فيها صفة [illegible] لصاحبه [illegible] فيضمنه عند
مالك رحمه الله لان صون مال المسلم واجب ومن [illegible] الصور [illegible] وكذلك اذا امر

بلفظ يعلم انه اذا رآها احدهما من يجدها وجب على احدهما ان تركها حتى هلكت
مع قدرته على اخذها ضمنها والسبب الموجب للضمان ثلاثة لكن منها متفق
عليه ومنها مختلف فيه لكن حصل الاتفاق من حيث الجملة على ان السبب موجب
للضمان والثاني وضع اليد التي ليست بمؤتمنة وقولي ليست بمؤتمنة احترز
من اليد العادية فان العادية كالغصب والسراق ونحوهم وسبق في الايدي
الموجبة للضمان قبض بعقد وان كان باذن المالك كقبض المبيع او بعارية عند المالكية فانه
من ضمان البائع قبل القبض ومن المشتري بعد القبض مع عدم العدوان وكقبض
المبيع بيعا فاسدا فانه من ضمان المشتري عندنا بالقبض اذا العقد سوقه او تغير في
ذاته او تعلق به حق الغير او تلف فانه يضمنه او بالبيع المشتري وهذا السبب
الآخر متفق عليه بين مالك والشافعي دون ما قبل حوالة الاسواق ونحوها وكقبض
العواري والرهون التي يغاب عليها كالحلي والسلاح وانواع العروض على
الخلاف في ذلك بين مالك والشافعي رضي الله عنه وقبض الاعيان التي تعرض فان القبض
يضمنها اتفاقا مع عدم العدوان ولطائف ... وخرج بقولي التي ليست بمؤتمنة
اليد المؤتمنة كوضع اليد في الودائع والقراض والمساقاة وايدي الاجراء ووضع
الايدي عند مالك رحمه الله في الاجارة مختلف فيه فاستثنى منها صورا من الاجراء
الذي يؤثر في الاعيان بصنعته كالخياط والصباغ والقصار لان السلعة
اذا تغيرت بالصنع لا يعرفها ربها اذا وجدها تباع في الاسواق
فكان الاصلح للناس تضمين الاجراء في ذلك وهو من باب الاستحسان ولم ير الشافعي
رحمه الله بل طرد قاعدة الامانة في الاجارة والاجير على حمل الطعام الذي تتشوف
النفوس لتناوله كالفواكه والاشربة والاطعمة المطبوخة فان الاجير
فيها متهم فسد الذريعة التناول منها وطرد الشافعي القاعدة ايضا فلم يضمنها
وكايدي الاوصياء على اموال الايتام والحكام على ذلك واموال الغائبين والمجانين
فجميع ذلك لا ضمان فيه لان الايدي فيه مؤتمنة فهذه الاسباب الثلاثة هي

اسباب الضمان فهي قاعدة ما يضمن وما عداها فهي قاعدة ما لا يضمن كما تقدم من النظائر
واذا اجتمع منها سببان كالمباشرة والتسبب قدمت المباشرة على
التسبب كمن حفر بئرا لانسان ليقع فيه فجاء آخر فرداه فيه فالمباشر الآخر والاول
متسبب فالضمان على الثاني دون الاول لتقديم المباشرة على التسبب لان شأن
الشرع تقديم الراجح عند التعارض الا ان تكون المباشرة مغمورة كقتل المكره
فان القصاص يجب عليهما ولا تغلب المباشرة لقوة التسبب وكتقديم السم لانسان
في طعام فاكله جاهلا به فانه مباشر لقتل نفسه وواضع السم متسبب
والقصاص على المتسبب وحده وكشهود الزور والحكام يشهدون بما يوجب
ضياع مال على انسان ثم يعترفون بالكذب او الخطأ فانهم يضمنون ما اتلفوا بشهادتهم
ولا ينقض الحكم ولا يضمن الحاكم شيئا مع انه المباشر والشاهد متسبب غير
ان المصلحة العامة اقتضت عدم تضمين الحكام ما اخطأوا فيه لان الضمان لو تطرق
اليهم مع كثرة الحكومات وتردد الخصومات لزهد الاخيار في الولايات واشتد
امتناعهم فيفسد حال الناس بعدم الحكام فكان الشاهد بالضمان اولى لانه ملجئ
الحاكم في الالزام والتنفيذ وكالقائل للحاكم اشهر الشاهد ويقع في هذا الباب
مسائل كثيرة مختلف فيها ولكن الاصل هو ما تقدم في اسباب الضمان وعدمه

الثاني عشر والماية

الفرق الثاني عشر والمائة بين قاعدة تداخل جوابر الحج وقاعدة
ما لا تتداخل الجوابر فيه في الحج تقدم الفرق بين قاعدة الجوابر والزواجر من
حيث الجملة والمقصود ههنا بيان قاعدة ذلك في الحج خاصة اما الصيد
فيتعدد الجزاء فيه لانه اتلاف على قاعدة الاتلافات وهو غير مسقط
للاثم بل يضمن الصيد عمدا وخطأ كما نسبه الاتلاف اموال الناس فان الاجماع
منعقد على تعدد الضمان فيها بتعدد الاتلاف وان العمد والخطأ في ذلك سواء
فكذلك ههنا ويتخرج على اصله في التاويل وعدم التاويل والنسيان
والجهل فلم يوجب عليه شيئا كالواطئ في رمضان ناسيا والحق الجاهل بالناسي

وقد تقدم الفرق بين الجهل الذي هو عذر في الشريعة والجهل الذي ليس عذراً في الشريعة
وبين العلم الذي هو فرض عين والعلم الذي هو فرض كفاية ومقتضى تلك القواعد
أن يعصي الجاهل هاهنا فإن الأصل وجوب تحصيل العلم وأن تارك التعلم عاص إلا ما
يشق من ذلك فيعذر فيه بالجهل كمن أكل طعاماً نجساً لا يعلم أو وطئ أجنبية
يظنها امرأته أو شرب خمراً يظنه خلاً ونحو ذلك فإن الاحتراز من الجهل في هذه الصور
يشق على المكلف فعذر الشرع بهذا الجهل دون ما يمكن الاحتراز منه وقد تقدم
بسط هذا الحكم فيجب الضمان على الجاهل ويعصي ولذلك أجرى مالك الجاهل في
الصلاة مجرى العامد لا مجرى الناسي لأن سبب إهمال العصيان فهذا الفعل وهذا
من العلم قال مالك فيمن أفسد حجه فأصاب صيداً أو حلق أو تطيب مرة بعد
مرة تتعدد الفدية وجزاء الصيد إن أصابه والهدي للوطء لأنه لا إفساد
وإفساد الفاسد محال فإن كان ناسياً أو لسقوط إحرامه أو جاهلاً فموجب
إتمامه الحدث الفدية لأنه لم يوجد منه الجراءة على محرم فعذر بالجهل وإن كانت
القاعدة تقتضي عدم عذره بل لا يجهل كله رفع بالعلم كما قال في الصلاة عمد
إلا أنه لاحظ هاهنا معنى مفقوداً في الصلاة وهو كثرة مشاق الحج فناسب
التخفيف عن أربابه إشكالاً وهو أن النسيان في الحج لا يمنع الفدية وهو مسقط
للإثم إجماعاً وأسقطها مالك بالجهل والتأويل الفاسد الذي يثبت الإثم معهما والإثم
أنسب للزوم الجابر من عدم الإثم وضابط قاعدة ما تتحد الفدية فيه وما تتعدد
أنه متى اتحد السبب أو المرض الذي هو السبب أو الزمان أو كان يلزم النية على العود
اتحدت الفدية ومتى وقع التعدد في النية والسبب والزمان تعددت الفدية
ويظهر ذلك بالفروع قال مالك في المدونة إذا لبس ثم لبس لوجع ثم نزعها
فعاد إليه الوجع فلبسها إن نزعها معرضاً عنها فعليه في اللبس الثاني والأول
فديتان وإن كان نزعها ناوياً ردها عند مراجعة المرض ففدية واحدة لأجل اتحاد
النية والسبب ولو لبس الثياب مرة بعد مرة ونوى لبسها إلى برئه من مرضه

أو لم يكن به وجع وهو ينوي لبسها مدة جهلاً أو نسياناً أو جرأة فعليه
واحدة لاتحاد النية وكذلك الطيب يتبع اتحاد النية وتعددها فإن داوى قرحة
بدواء فيه طيب ثم داوى قرحة أخرى بعدها بدواء فيه طيب ففديتان
لتعدد السبب وإن احتاج في فور واحد لأصناف من المحظورات فلبس
خفين وقميصاً وقلنسوة وسراويل فكفارة واحدة وإن احتاج إلى خفين فلبسهما
ثم احتاج إلى القميص فلبسه فعليه فديتان لتعدد السبب وإن [illegible]
ونوى عند طروء الأخرى فقد صار لتعدد الزمان وإن لبس وتطيب وحلق وقلم
ظفره في فور واحد ففدية واحدة وإن تعددت المجالس تعددت الفدية وقال ابن
حبيب وقال الشافعي رضي الله عنهما هذه أجناس لا تتداخل لتعدد المخلوق وحجة مالك
رحمه الله أن المعتبر هو الترفه وهو مشترك بينها فالموجب واحد وموجب
الجميع واحد وهو الفدية فتتداخل كحدود شرب الخمر المختلفة الأنواع وفي
الجلاب إن احتاج إلى القميص فلبسه ثم احتاج إلى السراويل فلبسه فكفارة واحدة
لحصول الستر من القميص لجميع الجسد وإن احتاج إلى السراويل ثم إلى القميص فقد صار
لأنه استفاد بالقميص من الستر ما لم يستفد بالسراويل فهذا تحقيق
الفرق بين ما يتداخل في الحج وبين ما لا يتداخل الفرق الثالث عشر
والمائة بين قاعدة التفضيل بين المعلومات وهي عشرون قاعدة القاعدة
الأولى تفضيل المعلوم على غيره بذاته دون سبب يعرض له يوجب التفضيل له
على غيره ومثال أحدها الواجب لذاته المستغني في وجوده عن غيره هذا الله
سبحانه وتعالى وصفاته العلية السبع وهي العلم والقدرة والإرادة والحياة
والكلام النفساني والسمع والبصر فإن تعلق العلم أحسن لذاته وهو أفضل
من الظن للقطع بعدم الجهل معه وتجويز الجهل مع الظن وذلك لذات العلم
لا لصفة قامت به كما أن الجهل نقيصة لذاته لا لصفة قامت به أوجبت نقيصته
فلا يلحق الجاهل والعالم فيقصر الجاهل لصفة قامت به وهي الجهل وفضل العالم لصفة

الفرق الثالث عشر والمائة

فائدة به وهي العلم وبالنسبة الحياة افضل من الموت لما انها لا لمعنى اوجب لها ذلك
وسبب تفضيلها كونها يتأتى معها العلوم والقدر والارادات وغير ذلك من
المعرفات وصفات الكمال كالسمع والبصر والكلام وغيرها ويعدم جميع ذلك مع
الموت وذلك للحيوة لذاتها لا لمعنى اوجب لها ذلك القاعدة الثانية التفضيل
بالصفة الحسنية القائمة بالمفضل وله مثل احدها تفضيل العالم على الجاهل بالعلم
وثانيها تفضيل الفاعل المختار على الموجب بالذات بسبب الارادة والاختيار
القائمة به وثالثها تفضيل القادر على العاجز بسبب القدرة الوجودية القائمة به
فهذا كله تفضيل بالصفات القائمة بالمفضل لا لذاته وبه خالف القاعدة الاولى
القاعدة الثالثة التفضيل بطاعة الله تعالى وله مثل احدها تفضيل المؤمن على الكافر
وثانيها تفضيل اهل الكتاب على عبدة الاوثان فاحل الله تعالى طعامهم واباح تزوج
من نسائهم دون عبدة الاوثان فانهم جعل ما ذكوه كالميتة لا يعرفهم فيه بالذكاة
كشرف الحيوان البهيم من السباع والكواسر في الانعام لا ان الله جعل
نساءهم كالبنات الحل والحمير محرمات الوطء كل ذلك اهتضاما لهم لجحدهم
الرسائل والرسل واهل الكتاب عظموا الرسل من حيث الجملة والرسائل وقالوا بصحة
نبوة موسى وعيسى وغيرهما من الانبياء وبصحة التوراة والانجيل وغيرهما من
الكتب فحصل لهم هذا النوع من التعظيم والتميز بحل طعامهم ونسائهم فجعل ذكاتهم
كذكاتنا ونساؤهم كنسائنا ولم يجعلها كالبهائم بخلاف المجوس ونحوهم لما حصل لاهل
الكتاب من الطاعة من حيث الجملة وان كانت لا تعتد في الاخرة الا في تخفيف
العذاب اما في ترك الخلود فلا وثالثها تفضيل الولي على احاد المؤمنين
المقصرين على اصل الدين بسبب ما اختص به الولي من كثرة طاعة الله تعالى
وبذلك سمي وليا اي تولى الله تعالى بطاعته وقيل لان الله تعالى تولاه بلطفه وكذلك
ايضا تفاضل الاولياء بينهم بكثرة الطاعة فمن كان اكثر تقربا الى الله تعالى كان
رتبته في الولاية اعظم ورابعها تفضيل الشهيد على غيره من حيث الجملة لانه اطاع

الله تعالى ببذل نفسه وماله في نصرة دينه واعظم بذلك من طاعة تفضيل العلماء
على الشهداء كما جاء في الحديث ما جميع الاعمال في الجهاد الا كنقطة في بحر وما الجهاد
وجميع الاعمال في طلب العلم الا كنقطة في بحر وفي حديث اخر لوزن مداد
العلماء بدم الشهداء لرجح بسبب طاعة العلماء لله تعالى بضبط شرائعه وتعظيم
شعائره التي من جملتها الجهاد وهداية الخلق الى الحق وتوصيل معالم الاديان
الى يوم الدين ولولا سعيهم في ذلك من فضل الله تعالى لانقطع امر الجهاد فضلا عن غيره
ولم يبق على وجه الارض من يقول الله وكل ذلك من نعمة الله تعالى عليهم القاعدة
الرابعة التفضيل بكثرة الثواب الواقع في العمل المفضل وله مثل احدها الايمان
افضل من جميع الاعمال لكثرة ثوابه فان ثوابه الخلود في الجنان والخلوص من النيران
وثانيها صلاة الجماعة افضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين صلاة وثالثها الصلاة
في احد الحرمين افضل من غيرهما بالعدد من المثوبات ورابعها صلاة الفذ افضل
من صلاة الايتام وان كانت الدعوى الاولى القاعدة الخامسة التفضيل بشرف
الموصوف وله امثلة الاول الكلام النفسي القديم اشرف من سائر كلام النفس لوجوه
منها شرف موصوفه على كل موصوف وثانيها ارادة الله تعالى وقدرته
وجميع الصفات المنسوبة الى الرب سبحانه وتعالى افضل لوجوه منها شرف
الموصوف وثالثها صفات رسول الله صلى الله عليه وسلم كشجاعته وكرمه وجميع ما هو
صفة لنفسه الكريمة اشرف على صفاتنا من وجوه احدها شرف الموصوف
القاعدة السادسة التفضيل بشرف الصدور كشرف الفاظ القران على
غيرها من الالفاظ لكون الرب تعالى هو المتولي لرصفها ونظامها في نفس جبريل
عليه السلام وبهذا يحتج على قول القائل ان الله تعالى خالق لجميع الالفاظ الكلام او المسند
لرصفها فمن قال بذلك في الدار فالله تعالى هو الخالق لاصوات هذه
والمسند لرصف هذه الكلمات على هذا الوصف وبعد ما على المجرور وكون المجرور
مقدرا وغيرها من حروف الجر ادان الله تعالى هو المتولي لوصف جميع كلام الناس

في التسمية وهو المتولي لوصف القرآن في تفسير جبريل بارادته وهذه الحروف
والالفاظ عندهم مخلوقة مثل الفاظ الحلولية لا فرق بينهما في ذلك فلم لا تقولون
الجميع كلام الله وما المزية للفظ القرآن على غيره فيقول الله تعالى هو المتولي
لوصف القرآن بتفسير جبريل عليه السلام على وفق ارادة الله تعالى دون ارادة جبريل
والمتولي لوصف كلام الخلائق في التسمية على وفق اراداتهم تبعا لارادته تعالى
فوجه هذا الوصف بالارادة هو الفرق وامتاز القرآن الكريم بوجوه اخر
من الاعجاز وغيره على جميع الكتب المنزلة التي هي كلام الله تعالى كالتوراة والانجيل
وتعالى انها مائة واربعة وعشرون كتابا صحفا وكتبا انزلت على آدم ومن بعده من
الانبياء الى محمد بن عبد الله صلوات الله عليهم اجمعين الفائدة السابعة
التفضيل بشرف المدلول وله امثلة احدها تفضيل الاذكار الدالة على ذات
الله تعالى وصفاته العلى واسمائه الحسنى وثانيها تفضيل آيات القرآن التي تسمى
المتعلقة بالله على الآيات المتعلقة بابي لهب وفرعون ونحوهما وثالثها الآيات الدالة على
الوجوب والتحريم افضل من الآيات الدالة على الاباحة والكراهة والندب ورابعها
الحث على اعلاء رتب المصالح والزجر عن اعظم المفاسد الفائدة الثامنة
التفضيل بشرف الدلالة على كلام الله تعالى كالدلالة بحسن حفظها على جميع الحروف
لهذه الدلالة وامر الشرع بتعظيمها فلا تمس الا على طهارة ويلتزم احترامها
بالعادة وراءه ولو وقع عظم في الدرر ولا يجوز اخراجها عن بلاد المسلمين
الى بلاد الكافرين خشية ان ينالها ايديهم الفائدة التاسعة التفضيل بشرف
التعلق كتفضيل العلم على الحسن فان الحسن لا يتعلق بشيء بل له موصوف فقط
والعلم له موصوف ومتعلق فله مرتبة شرف بذلك وكذلك الارادة متعلقة
بالممكنات والقدرة بالممكنات من الموجودات والسمع بالاصوات والكلام
النفسي والبصر بجميع الموجودات الواجبات والممكنات وليس من صفات
الله تعالى السبع صفة غير متعلقة الا الحياة الفائدة العاشرة

التفضيل بشرف التعلق كتفضيل العلم المتعلق بذات الله تعالى وصفاته على غيره من العلوم
وتفضيل الفقه على الطب لتعلقه برسالة الله تعالى واحكامه وهذا القسم غير المدلول
فكل مدلول متعلق وليس كل متعلق مدلولا لان الدلالة والمدلول من باب الالفاظ
والحقائق الدالة كالصنع على الصانع فانها تدل عليه واما العلم فلا يقال انه دال
بل هو مدلول في نفسه وليس بدليل على غيره بل متعلق خاصة وهو متعلق وكذلك
الارادة المتعلقة بالخيور افضل من الارادة المتعلقة بالشرور والنية المتعلقة افضل
من النية في الطهارات لانها متعلقة بالمقاصد والنية متعلقة بالوسائل والمقاصد
افضل من الوسائل المتعلقة بالافعال افضل الفائدة الحادية عشر
التفضيل بكثرة التعلق كتفضيل علم الله تعالى على قدرته وارادته وسمعه وبصره لانه
متعلق بجميع الواجبات والممكنات والمستحيلات واختصاص الارادة بالممكنات
وجودها او عدمها واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة واختصاص
السمع ببعض الموجودات وهي الاصوات والكلام النفسي واختصاص البصر
بالموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات
الممكنات واما الكلام النفسي فالحق منه مساو للعلم في التعلق فكل معلوم
لله تعالى هو مخبر عنه وينحصر الكلام بان له تعلق الاقتضاء والاباحة وغيرها
فهو اكثر تعلقا من العلم فيكون له الشرف على العلم من هذا الوجه وتفضيل
البصر على السمع لاختصاص السمع بالكلام والبصر يعم جميع الموجودات كانت
كلاما او غيره الفائدة الثانية عشر التفضيل بالمجاورة كتفضيل
جلد المصحف على سائر الجلود فلا يمسه محدث ولا يجوز ان يلابس بعادوه
ولا بما يوجب الاهانة وليس فيه شيء مكتوب بل مجاورته للورق المكتوب فيه
القرآن الكريم الفائدة الثالثة عشر التفضيل بالحلول كتفضيل قبره صلى الله عليه
وسلم على جميع بقاع الارض لحلول العاصي عياض في ذلك الاجماع في ذلك السلف
والمحقق هذا المعنى على بعض الفضلاء الاجماع في ذلك وقال التفضيل انما هو

ليس الثواب على الأعمال والعمل على قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه ثواب شديد
فضلا عن أن يكون فيه أفضل المثوبات وإذا تعدد الثواب هنالك على عمل العامل
مع أن التفضيل إنما يكون باعتبار ثبت يحكى الإجماع في أن تلك البقعة أفضل البقاع
أو ما علم أن أسباب التفضيل أعم من الثواب وأنها منتهية إلى عشرين قاعدة أنا ذاكرها
فالإجماع منعقد على التفضيل لهذا الوجه لا لمس الثواب على الأعمال ويلزمه أن لا يكون
جلد المصحف بل ولا المصحف نفسه أفضل من غيره لتعذر العمل فيه وهو خلاف
المعلوم من الدين بالضرورة بل هذا معنى ما حكاه القاضي عياض رحمه الله تعالى القاعدة
الرابعة عشر التفضيل بسبب الإضافة كقوله تعالى أولئك حزب الله أضافهم الله
تعالى لتشريفهم بالإضافة إليه كما أضاف العصاة إلى الشيطان لتبعيتهم بالإضافة
إليه وحقرهم في قوله أولئك حزب الشيطان ومنه قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين الآية
أضاف البيت إليه تعالى للتشريف بالإضافة إليه ومنه قوله تعالى وما أنزلنا على عبدنا
يوم الفرقان ومنه قوله عليه السلام حكاية عن الله تعالى كل عمل ابن آدم له إلا الصوم فإنه
لي وأنا أجزي به شرف الصوم بإضافته إليه واختلف في سبب هذا
التشريف الموجب لهذه الإضافة وقد تقدم بسطه ونقل الخلاف فيه فهذا
هو التفضيل بالإضافة اللفظية القاعدة الخامسة عشر التفضيل بالانتساب
والانتساب كتفضيل ذريته عليه السلام على جميع الذراري بسبب نسبتهم
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتفضيل نسائه عليه السلام على جميع النساء
كما قال تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء وذلك بسبب النسبة إليه صلى
الله عليه وسلم والاختصاص به وإن كانوا في هذه النسبة متفاوتين القاعدة
السادسة عشر التفضيل بالثمرة والجدوى كتفضيل العالم على العابد لأن
العلم يثمر صلاح الخلق وهدايتهم إلى الحق بالتعليم والإرشاد والعبادة مقصورة
على محلها واجتمع يوما عالمان عظيمان أحدهم يعلم المعقولات والهندسة
والآخر عالم بالشرعيات فقال الأول للآخر الهندسة أفضل من الفقه

لأنها قطعية والفقه مظنون والقطع أفضل من الظن فقال له الآخر صدقت
من هذا الوجه هي أفضل غير أن الفقه أفضل منها لأنه يثمر سعادة الآخرة
ونعيم الجنان ورضا الرحمن والهندسة لا تفيد ذلك فتوافقوا الأمر على ذلك وكانا
متناصفين رضي الله عنهما ومن ثمرات العلم موضوعاته فينتفع الأبناء بعد الآباء
والأخلاف بعد الأسلاف والعبادة تنقطع من حينها وثمرات العلم وهدايته
تبقى إلى يوم الدين وكان هذا الوجه تفضيل الرسالة على النبوة فإن الرسالة
تثمر الهداية للأمة المرسل إليها والنبوة قاصرة على النبي صلى الله عليه وسلم فنسبتها إلى النبوة
كنسبة العالم إلى العابد وكان الشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله يلاحظ في النبوة
جهة أخرى يفضلها بها على الرسالة فكان يقول النبوة عبارة عن خطاب الله تعالى
لنبيه بإنشاء حكم يتعلق به كقوله تعالى للنبي محمد صلى الله عليه وسلم اقرأ باسم ربك
فهذا وجوب يتعلق برسول الله صلى الله عليه وسلم والرسالة خطاب يتعلق بالأمة
والرسول عليه السلام أفضل من الأمة فالخطاب المتعلق به يكون أفضل من جهة شرف
المتعلق فإن النبوة هو متعلقها والرسالة متعلقها الأمة وإنما لاحظ منها التبليغ
فهذان وجهان متعارضان كما تعارض في علم الله تعالى أنه أفضل من الحسن لأجل التعلق
الذي والحسن يتعلق بها ولاحظ في الخوض جهة أخرى هي بها أفضل لأنها
شرط للعلم والعلم موقوف عليها وهي ليست موقوفة على العلم فإذا انتهى العلم
ليس شرطا فيها فهي أفضل من هذا الوجه ولا مانع من أن يكون الجسم الواحد
له شرف من وجه دون وجه القاعدة السابعة عشر التفضيل بأكثرية
الثمرة فإن يكون الجسمان كل واحد منهما له ثمرة وهي مثمر غير أن أحد
الجسمين ثمرتها أعظم وجدواها أكثر فيكون أفضل وله أمثلة أحدها
الفقه والهندسة فلأنهما يثمر أحكاما شرعية لأن الهندسة يستعان بها في
الحساب والمساحات والحساب يدخل في المواريث وغيرها والمساحات
يدخل في الإجارات ونحوها من نوادر المسائل الفقهية التي يدخلها الحساب

المسألة المحكية عن علي رضي الله عنه وذلك أن رجلين كان مع أحدهما خمسة أرغفة ومع
الآخر ثلاثة أرغفة فجلسا يأكلان فجلس معهما ثالث فأكل معهما ثم بعد فراغهم من الأكل
دفع لهما الذي أكل معهما ثمانية دراهم وقال اقتسما هذه الدراهم على قدر ما أكلتما
فقال صاحب الثلاثة إنه أكل نصفها من رغيفي ونصفها من رغيفك فأعطني
النصف أربعة دراهم فقال له الآخر لا أعطيك إلا ثلاثة دراهم لأن لي خمسة أرغفة فآخذ
خمسة دراهم ولك ثلاثة فأبى [?] صاحب الثلاثة لا يأخذ إلا ما أوجبه الشرع
فترافعا إلى علي رضي الله عنه فحكم لصاحب الثلاثة بدرهم واحد ولصاحب الخمسة بسبعة
دراهم فسأل عن ذلك صاحب الثلاثة فقال له علي رضي الله عنه الأرغفة ثمانية والآكلون ثلاثة
أكل كل واحد مثل الآخر أرغفة إلا ثلثا فأكلت أنت من رغيفك ثلاثة إلا ثلثا بقي لك
ثلث من رغيفك أكله صاحب الدراهم وأكل صاحبك من أرغفته ثلاثة إلا ثلثا وهي خمسة
بقي له رغيفان وثلث وذلك سبعة أثلاث أكلها صاحب الدراهم فلك ثلث
وله سبعة أثلاث فلك درهم وله سبعة دراهم فهذه مسألة فقهية تحتاج إلى الفقه
المفتي والقاضي الملزم وهي لا تعلم إلا بدقيق الحساب كما ترى ومن مسائل
المساحة الغريبة المتعلقة بالفقه مسألة إنسان وكّل رجلا يحفر له بئرا عشرة في عشرة
طولا وعرضا وعمقا فجمع ذلك عشرة من كل جهة فحفر له بئرا خمسة في خمسة
فاختلفا فيما يستحق من الأجرة فقال ضعفاء الفقه يستحق النصف لأنه عمل النصف
وقال المحققون يستحق الثمن لأنه عمل الثمن وبيانه أن ما يساوي عشرة في عشرة في عشرة
وذلك ألف ذراع لأن الذراع الأول من العشرة لو عمل وبسط على الأرض
ومسح كان حصيرا طوله عشرة وعرضه عشرة ومساحته عشرة في عشرة مائة فالذراع
الأول تحصل مساحته مائة وهي عشرة أذرع ومائة في عشرة بألف وعمل خمسة
في خمسة فالذراع الأول لو بسط على الأرض لكان على وجهه كان خمسة في خمسة
وخمسة في خمسة خمسة وعشرون ذراعا فالذراع الأول مساحته خمسة وعشرون
وهي خمسة أذرع وخمسة وعشرون في خمسة مائة وخمسة وعشرون ونسبة مائة وخمسة وعشرين

إلى الألف نسبة الثمن فيستحق الثمن من الأجرة لأنه إنما عمل ثمن ما استؤجر عليه وهذه الدقائق
من هذه المسائل إنما تحصل من الهندسة فإن علم الهندسة يشمل الحساب والمساحة
وغيرهما وهذه المسائل وإن كانت كثيرة غرائبها بالنسبة إلى مسائل الفقه فلعل
ثمرة الفقه أعظم من ثمرة الهندسة فلكون أفضل منها ودونها علم النحو وعلم
المنطق وكلاهما له ثمرة جليلة غير أن ثمرة النحو أعظم بسبب أنه يستعان به على كتاب
الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وكلام العرب وفي نطق اللسان وكتابة البنان
فإن اللحن يقع في الخط وفي اللفظ ويستعان به في الفقه وفي أصول الفقه وغير
ذلك مما علم في مواضعه وأما المنطق فإنما يحتاج إليه في ضبط المعاني
المتعلقة بالبراهين والحدود خاصة وقد يستغنى عنها بالطبع السليم والعقل
المستقيم ولا يهتدي العقل بمجرده لتقويم اللسان وسلامته من اللحن
فإنها أمور سمعية لا مجال للعقل فيها على سبيل الاستقلال فلا بد من النحو
بالضرورة فيها والمنطق يستغنى عنه بصفاء العقل فصارت الحاجة للنحو
أعظم وثمرته فلكون أفضل وبالنسبة إلى علم النحو مع علم أصول الفقه كلاهما
ثمرة غير أن أصول الفقه ثمرة الأحكام الشرعية فإنها منه توجد فالشريعة
من أولها إلى آخرها مبنية على أصول الفقه والنحو إنما أثره في تصحيح الألفاظ وبعض
المعاني والألفاظ إنما هي وسائل والأحكام الشرعية مقاصد بالنسبة إلى
الألفاظ والمقاصد أفضل من الوسائل فعلى هذه القاعدة يعتبر
التفضيل فانظر وله أمثلة أحدها تفضيل قدرة الله تعالى على العلم
والكلام فإنها تؤثر في تحصيل وجود الممكنات والعلم والخبر تابعان ليسا مؤثرين
وكذلك السمع والبصر من قبيل العلم وما له التأثير أفضل مما لا تأثير له وثانيها
تفضيل الإرادة على الحياة فإنها تؤثر في تخصيص الممكنات بما لها من صفاتها
الجائزة عليها والحياة لا تؤثر إيجادا ولا تخصيصا وليس من صفات الله تعالى السبع
مؤثر إلا القدرة والإرادة فقط وثالثها تفضيل صاحب الشرع على

ضده وهو الفحة فقال الحياء خير كله والحياء لا يأتي الا بخير والحياء من الايمان بسبب ان الحياء يوثر الحث على الخيرات والزجر عن المكاره والقحة لا تزجر صاحبها عن منكر ولا تحثه على معروف وكذلك فضل صاحب الشريعة الشجاعة على الجبن بسبب ان الشجاعة تحث على رد الاعداء ونصرة الجار ودفع العار والجبن لا يأتي معه شيء من ذلك

الفاعدة التاسع عشر التفضيل بجودة البنية والتركيب وله امثلة احدها تفضيل الملائكة الكرام صلوات الله عليهم على الجان بسبب جودة ابنيتهم وحسن تركيبهم فانهم خلقوا من نور وبسبب جبريل عليه السلام من العرش الى الفرش سبعة الاف سنة في خطوة واحدة ويحمل مداين لوط الخمس من تحت الارض على جناحه لا يضطرب منها شيء بل يقتلعها من تخومها على هذا الوجه ويصعد بها الى الجو ثم يقلبها وهذا عظيم من الملك الواحد من الملائكة فكيف الجمع العظيم من الجان ولذلك سأل سليمان ربه تعالى ان يقوي على الجان الملائكة ففعل له ذلك فهم الزاجرون لهم اليوم عند العزائم وغيرها التي يتعاطاها اهل هذا العلم فيقسمون على الملائكة بتلك الاقسام التي تعظمها الملائكة فيفعلون في الجان ما يريد المقسم عليهم بتلك الاسماء العظيمة وكانوا قبل سليمان عليه السلام يخالطون الناس في الاسواق ويعبثون عليهم عبثا شديدا فلما رتب سليمان عليه السلام هذا الترتيب وسأل ربه الجان زوا الى الفلوات والخراب من الارض فقلت اذيتهم والملائكة تزاحمهم في ذلك فمن عتا منهم وعتا رد او قتل كما يفعل ولاة بني ادم مع سفهائها بهذا السبب اقتدار الملائكة على الجان لافضل ابنيتهم ووفور قوتهم فهم مفضلون على الجان من هذا الوجه مضافا لبقية الوجوه وهذه الثلاثة يسع فيها كثير من النصوص الدالة على تفضيل الملائكة على البشر ان الصحيح ان البشر افضل على تفصيل يأتي موضعه فاذا امتد الجواب عن تلك النصوص حمل ذلك التفضيل الدال على الابنية وجودة التركيب اذا كان النص يحتمل ذلك ويدفع التنافي بين النصوص عن السند في التفضيل لا سيما عليهم السلام ولا نزاع ان الملائكة افضل في ابنيتهم وان ابنية بني ادم

علم السلم

خسيسة بالنسبة الى ابنية الملائكة فيحمل ايات التفضيل على ذلك ومن امثلتها تفضيل الجان على بني ادم في الابنية وجودة التركيب من جهة انهم يعيشون الالوف من السنين ولا يعرض لهم الموت وكذلك لا يعرض لهم الامراض والاسقام التي تعرض لبني ادم بسبب ان اجسادهم ليست مشتملة على الرطوبات واجرام الاغذية فلا يحصل العفن ولا انواع الرطوبات التي تعرض لبني ادم فلذلك كثر بقاؤهم وطال واسرع لبني ادم الموت ومما ورد في ذلك قول ابن عباس الجان المارد واعلمه بالملك وهو نقد النار

اتوا ناري فقلت منون انتم فقالوا الجن قلت عموا ظلاما

فقلت الى الطعام فقال منهم زعيم نحسد الانس الطعاما

لقد فضلتم بالاكل فينا ولكن ذاك يعقبكم سقاما

فصرح في شعره بما تقدم وقال جماعة من العلماء الغزالي في الاحياء وغيره انهم يتغذون من الالوان من روائحها وكذلك جاء في الحديث انهم قالوا للرسول الله صلى الله عليه وسلم مر امتك لا يستنجوا بروث ولا عظم فانهما طعامنا وطعام دوابنا مع ان اخذ العظم من عليه الدهر الطويل لا يتغير منه شيء فدل ذلك على انهم يتغذون بالرائحة ورايت في بعض الكتب عن بعض مشيخة انهم طوائف منهم من يتغذى بالرائحة ومنهم من يتغذى بجرم الغذاء ومنهم طيار لا ياوي في الارض ومنهم من لا ياوي الا في الارض يحلون وينزلون في البراري كالاعراب وان احوالهم مختلفة في ذلك وعلى الجملة فابنيتهم وتراكيبهم اعظم وسيرهم في الارض ايسر فيسيرون المسافة الطويلة في الزمن القصير ولذلك توجد عندهم اخبار الوقائع والحوادث في البلاد البعيدة عنا بسبب سرعة حركتهم وتنقلهم على وجه الارض وخدمتهم سليمان عليه السلام في اعمال يعجز عنها البشر بسبب فرط قوتهم قال الله تعالى يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل ولم يقو التنقل في التصور في كل حيوان اراد والتشكل

بنيتهم التنقل الى الحيات والكلاب والبهائم وصور بني ادم وهذا لا يتاتى الا مع
جودة البنية ولطافة التركيب وبنيتنا نحن لا تقبل شيئا من ذلك لانا خلقنا
من تراب شانه الكثوف والرصانة والدوام على حالة واحدة وخلقوا من نار
شانها التحرك وسرعة الانتقال واللطافة وهذا المعنى هو الذي غر ابليس فاوجب
له الكبر على ادم عليه السلام وترك ان الله تعالى ان يفضل من شاء على من شا ويفعل ما يشا
ويحكم ما يريد فجاء بالاعتراض في غير موضعه فهلك والثاني تفضيل
الذهب على الفضة بجودة البنية فان بنية الذهب متلززة متداخلة وبنية الفضة
مفسفسة رخوة وسبب ذلك من حيث العادة ما ذكره المتحدثون على المعادن
من ان طبخ الذهب كان تحت الارض عن الشمس اربعة الاف سنة والفضة لم يحصل
لها ذلك فجات بنية الذهب افضل من بنية الفضة الفضا على العشرون
التفضيل بحسنات الرب تعالى لمن يشا على من يشا وللمتساوي على ما يشاء
فيفضل احد المتساويين من كل وجه على الاخر كتفضيل شاة الزكاة على شاة
التطوع وكتفضيل فاتحة الكتاب داخل الصلاة الفرض على الملحة خارج الصلاة
فان الواجب افضل مما ليس بواجب وكذلك تفضيل الحج على تطوعه والاذكار في
الصلاة على مثلها خارج الصلاة اذا تقررت هذه القواعد في اسباب التفضيل
فاعلم ان هذه الاسباب الموجبة للتفضيل قد تتعارض فيكون الافضل من
حاز اكثرها او افضلها والتفضيل انما يقع بين المجموعات وقد يختص
المفضول ببعض الصفات الفاضلة ولا يقدح ذلك في التفضيل عليه لقوله عليه
السلام اقضاكم علي وافرضكم زيد واقراكم ابي واعلمكم بالحلال والحرام معاذ
ابن جبل مع ان ابا بكر الصديق رضي الله عنهم اجمعين افضل الجميع وكاختصاص
سليمان عليه السلام بالملك العظيم ونوح عليه السلام بانذار المئين من السنين
وادم عليه السلام بكونه ابا البشر مع تفضيل محمد عليه السلام على الجميع فلهذه
القاعدة وهي تجويز اختصاص المفضول بما ليس للفاضل لم يلزم التناقض

واعلم ان تفضيل الملائكة والانبياء عليهم السلام انما هو بالطاعات وبثمرة المثوبات
والاحوال السنيات وشرف الرسالات والدرجات العليات فمن كان فيها
اتم فهو افضل وكذلك التفضيل بين العبادات انما هو بمجموع ما فيها فقد يختص
المفضول بما ليس للفاضل كاختصاص الجهاد بثواب الشهادة والصلاة افضل
منه وليس فيها ذلك بل الحج افضل من الغزو وكذلك الحج فيه تكفير الذنوب كبيرها
وصغيرها فقد جاء في الحديث من حج البيت فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه
كيوم ولدته امه وهو يقتضي الذنوب كلها والتبعات فهلا يوم الولادة
كان كذلك وقد ورد في بعض الاحاديث ان الله تعالى يتجاوز لهم عن التبعات
ويضمن عنهم التبعات والصلاة ليس فيها ذلك مع انها افضل من الحج وما ذاك
الا انه يجوز ان يختص المفضول بما ليس للفاضل وقد تقدم ان الشيطان ينفر
من الاذان والاقامة ولا ينفر من الصلاة مع انها افضل منهما وتقدم تقريره
وانه مخرج على هذه القاعدة ثم اعلم ان التفضيلات منها ما يطلع على سبب
تفضيله ومنها ما لا يعلم الا بالسمع المنقول عن صاحب الشرع كتفضيل
مسجده عليه السلام وان الصلاة فيه خير من الف صلاة في غيره وفي المسجد الحرام
بالف ومائة صلاة وفي البيت المقدس بخمسمائة هذه امور لا تعلم الا بالسمعيات
ومن ذلك تفضيل المدينة على مكة عند مالك ومكة على المدينة عند الشافعي رضي
الله عنهما لا يعلم ذلك الا بالنصوص وقد ذكرت في مواضعها من الفقه وانما
المقصود ههنا تحرير القواعد الكلية والتنبيه عليها اما سرد المسائل
مع مواضعها فتنبيه يطلع منه على تفضيل الصلاة على جميع العبادات
فنقول القربات في العبادات على ثلاثة اقسام احدها حق الله تعالى فقط كالمعارف
والايمان ونحوه ويستحيل نحو عليه سبحانه وتعالى بما فيه حق العباد فقط
بمعنى انهم متمكنون من اسقاطه والاخر حق العبد فيه هو الله تعالى وهو امر تعالى
بالقضاء اي مستحق كالديون ورد المغصوب والودائع بالتها حق الله تعالى

وحق العباد والغالب مصلحة العباد كالزكوات والصدقات والكفارات والاموال
المنذورات والضحايا والهدايا والوصايا والاوقاف ومن الفقه حق الله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم والعباد كالاذان لجمعه تعالى التكبيرات والشهادة بالتوحيد وحق
رسوله عليه السلام الشهادة له بالرسالة وحق العباد الارشاد للاوقات في حق
النساء والمسبوقين والدعاء للجماعات في حق المقتدين والصلاة مشتملة على حق الله
تعالى كالنية والتكبير والتسبيح والتشهد والسجود والركوع وما تضمنها من التروك
والحركات والكف عن الكلام والقراءة تعالى وعلى حقه عليه السلام كالصلاة عليه والتسليم
عليه والشهادة له بالرسالة وعلى حق المكلف وهو دعاؤه لنفسه بالهداية والاستعانة
بالعبادة وغيرها من العيوب ودعاؤه في السجود والجلوس لنفسه وقوله السلام علينا
وعلى حق العباد كالدعاء لهم بالهداية وطلب الاعانة والسلام على عباد الله الصالحين
والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين اخر الصلاة على الحاضرين فلهذه الوجوه
ونحوها كانت الصلاة افضل الاعمال بعد الايمان في الحديث عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم افضل اعمالكم الصلاة فهي من المفضلات التي علم سبب تفضيلها واما
تفضيل مكة على المدينة او المدينة على مكة فمن امور نعلمها وامور لا نعلمها من العلوم
كون المدينة مهاجر سيد المرسلين وموطن استقرار الدين وظهور دعوة المؤمنين
ومدفن سيد الاولين والاخرين وبها كمل الدين واتضح اليقين وحصل العز والتمكين
وكان النقل من اهلها افضل النقول واصح العمل لان الاسانيد فيه يتلقون
عن الاباء والاخلاف عن الاسلاف فيرجح النقل عن خبر الطرق والتحيز الى
خبر العلم واليقين ومن جهة النصوص نحو احدها قوله عليه السلام المدينة
خير من مكة وهو نص في الباب ويرد عليه انه وان كان نصا في التفضيل عن انه
مطلق في المتعلق فيحمل على الحصر من جهة سعة الرزق والمتاجر مما يعين محل
النزاع وثانيها دعاؤه عليه السلام بمثل ما دعى به ابراهيم عليه السلام لمكة ومثله معه
ويرد عليه انه مطلق في المدعو به فيحمل على ما صرح به في الحديث وهو الصاع

والمد وثالثها قوله عليه السلام اللهم انك اخرجتني من احب البقاع الي فاسكني احب
البقاع اليك وما هو احب الى الله تعالى يكون افضل والظاهر استجابة دعائه عليه السلام
وقد اسكنه المدينة فتكون افضل البقاع وهو المطلوب ويرد عليه ان السياق
ياتي دخول مكة في المفضل عليه لانا بينه عليه السلام منها في ذلك الوقت فيكون المعنى
فاسكني احب البقاع اليك مما عداها واذا لم يدخل مكة في المفضل عليه احتمل
ان تكون افضل من المدينة فسقط الحجة مع انه لم يصح من جهة النقل ولو صح فهو من مجاز
وصف المكان بصفة ما يقع فيه كقوله تعالى بلدة طيبة اي هواها والارض المقدسة
اي قدس من فيها او من دخلها من الانبياء عليهم السلام لانهم مقدسون من الذنوب
والخطايا وكذلك الوادي المقدس اي قدس موسى عليه السلام فيه والملائكة
الكائنون فيه وكذلك وصفه عليه السلام البقعة بالمحبة هو وصف لها بما حل الله
فيها مما يحبه الله تعالى ورسوله وهو اقامته عليه السلام بها وارشاد الخلق الى الحق
وقد انقضى ذلك التفضيل وتلك القربات فبطل الوصف الموجب للتفضيل على
هذا التقدير ورابعها قوله عليه السلام لا يصبر على لأوائها وشدتها احد
الا كنت له شفيعا او شهيدا يوم القيامة ويرد عليه سؤالان احدهما انه
يدل على الفضل لا على الافضلية وثانيهما انه مطلق في الزمان فيحمل على زمانه
عليه السلام والكون معه لنصرة الدين ويعضده خروج الصحابة رضوان الله عليهم
بعد وفاته الى الكوفة والبصرة والشام وغير ذلك من البلاد وخامسها
قوله عليه السلام ان الايمان ليأرز الى المدينة كما يأرز الحية الى جحرها اي ياوي
ويرد عليه ان ذلك عبارة عن انتياب المؤمنين لها بسبب وجوده عليه السلام
فيها حال حياته فلا عموم له في الازمان ولا يتناول ما بعد التفضيل بعد خروج
الصحابة رضوان الله عليهم الى العراق وغيره وبهم اهل الايمان وخير رسول الله
صلى الله عليه وسلم فيحمل على زمنه ويكون الواقع فيه ذلك الحصر للصدق ه
وسادسها قوله عليه السلام ان المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد

ويرد عليه انه مطلوب في الازمان فيحمل على زمانه عليه السلام لخروج الصحابة بعد فلزم ان يكونوا
حينئذ وليس كذلك وثانيها قوله عليه السلام ما بين قبري ومنبري روضة من رياض
الجنة ويرد عليه انه يدل على تفضيل ذلك الموضع لا المدينة واما مكة فشرفها الله
تعالى بتفضيله بوجوه احدها وجوب الحج والعمرة على الخلاف في وجوب العمرة والمدينة
ندب لا واجب ولا يجب وثانيها ان اقامة النبي عليه السلام كان بعد النبوة
المدينة فاقام بمكة عشر سنين وبالمدينة عشر اعوام يرد على هذا الوجه ان بمكة العشر
كان حاله عليه السلام وكمال الدين فيها اتم واوفر فلعل ساعة بالمدينة كانت افضل من سنة بمكة او
من جهة الاقامة بها ورابعها تفضيل المدينة بكثرة الطارئين من عباد الله الصالحين وفضل
مكة بالطائفين من الانبياء والمرسلين فما من نبي الا وحجها ادم فمن سواه ولو كان
لملك داران فاوجب على عباده ان ياتوا احداهما ووعدهم على ذلك بمغفرة سيئاتهم ورفع
درجاتهم دون الاخرى لعلم انها عنده افضل وان تعظيمها اعظم والاسلام
نوع من الاحترام ومنها اختصاصها بالكعبة وخامسها وجوب استقبالها ودل على
تعظيمها وسادسها تحريم استقبالها واستدبارها عند قضاء الحاجة يدل على
تعظيمها ولم يحصل ذلك لغيرها وسابعها تحريمها يوم خلق الله السموات والارض
ولم تحرم المدينة الا في زمانه عليه السلام وذلك دليل فضلها وثامنها كونها مثوى
ابراهيم واسماعيل عليهما السلام وتاسعها كونها مولد سيد المرسلين وعاشرها
كونها لا يدخل الا بالاحرام وذلك يدل على تعظيمها وحادي عشرها قوله تعالى انما
المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وثاني عشرها الاغتسال
لدخولها دون المدينة وثالث عشرها ان الله تعالى جعل البيت الحرام وانه اول
بيت وضع للناس مباركا وهدى للعالمين واعلم ان تفضيل الازمان
والبقاع قسمان دنيوي كتفضيل الربيع على غيره من الازمان وتفضيل بعض البلدان
بالثمار والانهار وطيب الهواء وموافقة الاهواء وديني كتفضيل رمضان
على الشهور وعاشوراء على الايام وكذلك يوم عرفة والايام العشر وعشر المحرم

والخميس والاثنين ونحو ذلك مما ورد الشرع بتفضيله وتعظيمه من الازمنة والبقاع
نحو مكة والمدينة وبيت المقدس وعرفة والمطاف والمسعى ومزدلفة ومنى ومرمى
الجمار ومن الاماكن اليمن لقوله عليه السلام الايمان يماني والحكمة يمانية والمغرب لقوله عليه
السلام لا تزال طائفة من اهل المغرب قائمين على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى ياتي امر الله
وهم كذلك ومن الازمنة الثلث الاخير من الليل يفضله الله تعالى باجابة الدعوات
ومغفرة الزلات واعطاء السؤال ونيل الامال واسباب التفضيل كثيرة
لا اقدر على احصائها خشية الاسهاب وانما نبهت على الوصول فيها الى الهدى العام
ما يلزم بعض الفضلاء السابقين على القاضي عياض رحمه الله من قوله ان الامة
اجمعت على ان البقعة التي ضمت اعضاء رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل البقاع
وقال الثواب هو سبب التفضيل والعمل هنالك متعذر فلا ثواب فلا يصح
هذا الاجماع ويشنع عليه بما اورده ان انما تعدد الاسباب في ذلك
فبطل ما قاله من الرد على القاضي ولمعنى اجماع المامون بن الرشيد الخليفة انه
قال اسباب التفضيل اربعة وكلها كملت في علي رضي الله عنه فهو افضل الصحابة
واحد يرد بذلك على اهل السنة فاردت ان اظهر بطلان ما ادعاه من الحصر
ومسائل التفضيل كثيرة من الصحابة وبين الانبياء والملائكة وهي اشبه باصول
الدين وهذا الكتاب انما قصدت فيه ما يتعلق بالقواعد الفقهية فلذلك
اقتصرت على تفضيل الصلاة ومكة والمدينة لانها من المسائل الفقهية واجلب
ما عداها على موضع الفرق الرابع عشر والمائتين قاعدة ما يصح
اجتماع العوضين لشخص واحد وبين قاعدة ما لا يصح اجتماع العوضين
لشخص واحد اعلم ان القاعدة الشرعية انه لا يجوز اجتماع
العوضين لشخص واحد فانه يؤدي الى اكل المال بالباطل واما قاعدة السبب
الحوالة اخرج منه ما اخذ العوض بان من يبيع العمرة والقرض والتعاوض
وكذلك لا يجوز ان يكون للبائع الثمن والسلعة معا ولا للموجر الاجرة والمنفعة معا

الرابع عشر والمائتين

وكذلك بقية الصور عن آخرها قد استثنيت من هذه القاعدة للضرورة ولنوع من المصالح
مسائل المسألة الأولى الإجارة على الصلاة فيها ثلاثة أقوال الجواز والمنع والثالث
التفرقة بين أن يضم إليها الأذان فيجوز أو لا يضم إليها فلا يجوز وجه المنع أن ثواب صلاته
له فلو حصلت له الأجرة أيضا لحصل له العوض والمعوض وهو غير جائز وجه الجواز
أن الأجرة إنما هي في مقابلة ملازمة المكان المعين وهو غير الصلاة وجه التفرقة أن الأذان
لا يلزمه فيصح أخذ الأجرة عليه فإذا انضم إلى الصلاة قوي العقد وصح وهو
المشهور المسألة الثانية أخذ الخارج في الجهاد من القاعد من أهل ديوانه جعلا على ذلك
ومنع من ذلك الشافعي وأبو حنيفة وأجازه مالك رحمة الله عليهم أجمعين وقال مالك لا يجعل
لغير من في ديوانه لعدم الضرورة لذلك ولأن ثواب الجهاد حاصل للخارج فلا يجمع له بين
العوض والمعوض لأن حكمة المعاوضة انتفاع كل واحد من المتعاوضين بما بذل له من ماله
عمل الناس في ذلك ولأنه باب ضرورة أن ينوب بعضهم عن بعض إذا كانوا أهل
ديوان واحد فإن تعددت الدواوين فلا ضرورة بخلاف ولا حظ القاعدة المجمع عليها
المسألة الثالثة المسابقة بين الخيل يجعل السابق ولا يأخذ الجعل للسابق لأن السابق
له أجر التسبب للجهاد ولا يأخذ الذي جعل في السابق لئلا يجمع له بين العوض والمعوض
ولهذه الحكمة وبسبب هذه القاعدة اشترط العلماء الثالث المحلل لأخذ العوض

الفرق الخامس عشر والمائة

الفرق الخامس عشر والمائة بين قاعدة الأرزاق وبين قاعدة الإجارات
كلاهما بذل مال بإزاء المنافع من الغير غير أن باب الأرزاق أدخل في باب
الإحسان وأبعد عن باب المعاوضة وباب الإجارة أبعد عن باب المسامحة
وأدخل في باب المكايسة ويظهر ذلك في مسائل المسألة الأولى
القضاة يجوز أن يكون لهم أرزاق من بيت المال على القضاء إجماعا ولا يجوز أن
يستأجروا على القضاء إجماعا وسبب ذلك أن الأرزاق إعانة من الإمام لهم على القيام
بالمصالح لا أنه عوض عما وجب عليهم من تنفيذ الأحكام عند قيام الحجاج ونهوضها
ولو استؤجروا على ذلك لدخلت التهمة في الحكم بمعاوضة صاحب العوض ولذلك لا يجوز [illegible]

بعوض ويكون الوكيل عاضدا أو ناصرا لمن بذل له العوض ويجوز في الأرزاق الذي يطلق للقاضي
الدفع والقطع والتقليل والتكثير والتغيير ولو كان إجارة لوجب تسليمه بعينه من غير
زيادة ولا نقص لأن الإجارة عقد والوفاء بالعقود واجب والأرزاق معروف
وصرف بحسب المصلحة وقد يعرض مصلحة أعظم من مصلحة القضاء فيتعين على الإمام القطع
منها والأجرة في الإجارة يورث ويستحقها الوارث ويطالب بها والأرزاق لا
يستحقها الوارث ولا يطالب بها لأنها معروف غير لازم لجهة معينة المسألة
الثانية أرزاق المساجد والجوامع يجوز أن تنقل عن جهاتها إذا تعطلت أو وجد
جهة هي أولى بمصلحة المسلمين من الجهة الأولى ولو كانت وقفا أو إجارة لتعذر ذلك
فيها لأن الوقف لا يجوز تغييره والوفاء بعقد الإجارة واجب وهو عقد لازم ويجوز
أن يجعل الإمام لمتولي المسجد شيئا دائما ويقطع ذلك [illegible] الأرزاق ويطلق
الرزق من الخراج والطين على القطر لا على القيام بالوظيفة وإن كان ذلك لم يتقدم
على القيام بالوظيفة بسبب أن الأرزاق معروف يتبع المصالح فليعتبر ما دارت
دارت معها ويعدم مثل ذلك في الأوقاف من الجوامك والدور وغيرها بسبب
أن الوقف لا يجوز تغييره ولا يغير شرط من شروطه فإذا وقف على من يقوم بوظيفة
الإمامة أو الأذان أو الخطابة أو التدريس لا يجوز لأحد أن يتناول من ريع ذلك الوقف
شيئا إلا إذا قام بذلك الشرط على مقتضى شرط الواقف فإن استناب عنه في بعض
الحالة دائما في غير أوقات الأعذار لا يستحق واحد منهما شيئا من ريع ذلك الوقف أما
الأصيل فلأنه لم يقم بشرط الاستحقاق ولأنه وإن صح ولاية مشروطة لكن يكون من باب النظر
وهذا المستنيب ليس له نظر إنما هو إمام أو مؤذن أو مدرس فلا يصح النائب الصادر
عنه وأما المستنيب فلا يستحق شيئا بسبب أنه لم يقم بشرط الواقف
فإن استناب في أيام الأعذار جاز له تناول ريع الوقف وأن يطلق لنائبه ما أحب
من ذلك الريع وإذا كان المطلق إنما هو على وظيفة من يريد أن يعين في الإمامة
أو الأذان أو الحكم بين الناس أو الحسبة ولم يقع بذلك الوظيفة لا يجوز له أن يتناول ذلك

مسألة حكم
رزق المساجد و
[illegible] إذا تعطلت
[illegible] الوظائف

المقرر لأن الإمام إنما أطلقه له من بيت المال على وظيفته ولم يقم بها واستباحة
أموال بيت المال بغير إذن الإمام لا يجوز وأخذ هذا المطلق بغير هذا الشرط بإذن
فيه الإمام فلا يجوز إجماعاً وللإمام أن يطلقه له بعد اطلاعه على إقامته بالوظيفة
لمصلحة أخرى غير تلك الوظيفة فيستحق بالإطلاق الثاني لا بالتقرير الأول ولو كان وقف
ولم يشترط فيه الحجر للإمام إطلاقه لم يبق شرط الواقف في استحقاق هذا الصنف
بمنزلة الأرزاق من باب الأوقاف والإجارات ويجوز في المدرسين الأرزاق والوقف
والإجارة ولا يجوز في إمامة الصلاة الإجارة على المشهور من مذهب مالك رحمه الله
ويجوز الأرزاق والوقف وكثير من الفقهاء يغلط في هذه المسألة فيقول إنما يجوز تناول
الرزق على الإمامة بناء على القول بجواز الإجارة على الإمامة في الصلوات ويتورع عن تناول
الرزق بناء على الخلاف في جواز الإجارة وليس الأمر كذلك بل الأرزاق مجمع على جوازها
لأنه إحسان ومعروف وإعانة لا إجارة وإنما وقع الخلاف في الإجارة لأنه عقد
مكايسة ومغابنة من باب المعاوضات التي لا يجوز أن يحصل العوضان فيها لشخص
واحد فإن المعاوضة إنما شرعت لينتفع كل واحد من المتعاوضين بما بذل له
وأجر الصلاة له فلو أخذ العوض عنها لاجتمع له العوضان والأرزاق ليست
معاوضة البتة فجوازها في أصعب المواضع المانعة من المعاوضة وهو القضاء
والحكم بين الناس فلا ورع حينئذ في تناول الرزق والإدرار على الإمامة من هذا
الوجه وإنما يقع الورع من جهة قيامه بالوظيفة خاصة فإن الأرزاق لا يجوز تناولها
إلا لمن قام بذلك الوجه الذي صرح به الإمام في إطلاقه تلك الأرزاق
المسألة الثالثة الإقطاعات التي تجعل للأمراء والأجناد من الأراضي
الخراجية وغيرها من الرباع والعقار هي أرزاق من بيت المال وليست إجارة لهم
ولذلك لا يشترط فيها مقدار من العمل ولا أجل يشترط فيه الإجارة ولكن الإقطاع
مقدراً لكل شهر كذا أو كل سنة كذا حتى يكون إجارة بل هو إعانة على الإطلاق ويجوز
تناول الأمراء إياها من الإمام من الشرط الذي هو للحرب ولقاء الأعداء والمناضلة عن الدين

ونصرة الإسلام والمسلمين والاستعداد بالخيل والسلاح والأعوان على ذلك فمن
لم يفعل ما شرطه عليه الإمام من ذلك لم يجز له التناول لأن مال بيت المال لا يستحق إلا
بإطلاق الإمام على ذلك الوجه الذي أطلقه ولو أطلق له من بيت المال فوق ما يستحق
على تلك الوظيفة إما غلطاً من الإمام وإما جوراً منه فإن ذلك الزائد لا يحل له الطلق له
بل يبقى في ذمته يجب رده لبيت المال والإمام بعد ذلك إن شاء ... منه وإن شاء أطلقه
له ممن له في بيت المال حق أن يتناوله لأن الإمام إن كان عدلاً أو غير عادل فإن كان
جائراً ولو كان جائراً لم يزل ملك الأول عنه لأن الإجارة يعتمد باب التنزل وما لم
ينفها ولا يعين ما أكثر منها استحقها المعقود له ولا يجوز للإمام انتزاع
الزائد على أجرة المثل إذا كان الحال والاجتهاد اقتضى ذلك ولا يجوز لأحد ممن
له حق في بيت المال أن يتناول ذلك الزائد من الأجرة لكونه مستحقاً بعقد الإجارة بل عقد
له دكان يشترط فيه الأجل أو مقدار المنفعة ونوعها على قواعد الإجارات فهذا أيضاً
يوضح لك الفرق بين الأرزاق والإجارات وإذا أقطع الأمير أو الجندي أرضاً
خراجية أو غير خراجية فأجرها ثم مات في أثناء العقد قبل انقضاء الإجارة
فللإمام أن يغير ويرده على تلك الأجرة ويمضي ثم تلك الإجارة إلى أجلها ويدفع
جميع تلك الأجرة للمقطع الثاني إن رأى أن ذلك المصلحة للمسلمين في ذلك ولا يستمر
الأجر الأول إلى الآن بعد العقد وانقضاء أجل الإجارة وهو باق على ذلك الإقطاع
ولو كانت إجارة من الإمام له بذلك الإقطاع لاستحقها ورثته ولتعذر على الإمام
انتزاعها منهم في مدة عقد الإجارة فهذا تخريج هذه الإجارة من المقطع على
قاعدة الوقف إذا أجر البطن الأول زمان استحقاقه وغير زمان استحقاقه فإنه
هل يبطل في غير زمان استحقاقه أم لا خلاف بين العلماء وهذا المقطع إنما يستحق
الزمان الذي هو فيه مقطع لتلك الأرض فإذا مات أجرها عنه لغيرها فقد
آل الاستحقاق لغيره كالبطن الثاني إذا طرأ بعد الأول وهذا أيضاً يوضح لك
الفرق بين الإجارة والأرزاق والإقطاع ومما يوضح لك الفرق أيضاً أن الإمام إذا أقطع

مسائل اوقاف الملوك وارزاقهم

امرا واحدا فاذا كان يجوز له ان يحوله عنه الى غيره على حسب ما تقتضيه المصلحة ولو كان غير
جائز لامتنع نقله عنه الا ان لا يرضاه المسألة الرابعة وقع في كتاب البيان
والتحصيل لابي الوليد بن رشد من اصحابنا ما ظاهره ان للامام ان يوقف وقفا على جهة
من الجهات ووقع للشافعية مثل ذلك ومعنى ذلك ان ما فعله غير الملوك والخلفاء اذا رأى
ان جهة الصحة والاوضاع الشرعية لمصالح المسلمين انها تفسد ولا يجوز لاحد ان يتناول
منها شيئا الا اذا قام بشرط الواقف ولا يجوز للامام ان يبطل ذلك الوقف بعد
ذلك لمن لم يقم بذلك الشرط بل صار ذلك الشرط لازما للناس وللامام فيصير الاوقاف
ليس للامام تحويلها عن تلك الجهة بخلاف الارزاق يجوز تحويلها عن تلك الجهة والطلاق لمن لم يقم
بتلك الوظيفة فان دفعوا على اولادهم او جهات اقاربهم لهواهم وحرصهم على حوز الدنيا
لهم ولذراريهم واتباعا لغير الاوضاع الشرعية لم ينفذ هذا الوقف وحرم على من
وقف عليه تناول هذا الوقف وللامام انتزاعه منهم وصرفه له او لغيره على حسب
ما تقتضيه مصالح المسلمين واما الوقف الاول فهو باطل ومن تناول منه شيئا بهذا
الوقف فان للامام اخذه منه ولو وقفه هذه الجهة على جهة اخرى غير الاوضاع
الشرعية لم يصح الوقف الاول لعصيانه في الاوضاع الشرعية بل للامام تحويله فان
قلت فان وقف على ولده بعض اراضي المسلمين وهو امام او احد من اقاربه او اشتراه
ذلك من ماله الذي اكتسبه في زمن ولايته هل يصح ذلك الوقف قلت الملوك فقراء
مديونون بسبب ما حبسوا على المسلمين من تصرفاتهم في اموال بيت المال بالصرف
في ابنية الدور العالية المزخرفة والمراكب النفيسة والاطعمة الطيبة واعطاء الاصدقاء
والمداح بالباطل من الاموال وغير ذلك من التصرفات المنهي عنها شرعا فيجب فيها ديون
عليهم وعليهم مع تطاول الايام ما يتعذر بسببها امرار احكام الاوقاف والتبرعات
على مذهب مالك رحمه الله فانه يمنع تبرعات المديون المستغرق بغير اذن غرمائه فلا يصح
ذلك على هذا الخلاف وما يشبهها الارث لانه لا ميراث مع الدين اجماعا فلا يورث عنهم
شيء وما يتركون من المال لا يستحقه الوارث منهم بل هي اموال بيت المال مستحقون

١٩٢

بسبب ما عليهم من الدين فلا يستحقه الا غيرهم ويتولى بيت المال على الوجه الشرعي
واعطاؤهم لغير مصلحة الناس لا يجوز فان دفعوا ووقفوا على جهات البر والمصالح العامة
ولسبق انفسهم بناء على ان المال الذي في بيت المال لهم كما يعتقده جهلة الملوك
بطل الوقف بل لا يصح الا ان يوقفوا معتقدين ان المال للمسلمين والوقف للمسلمين
اما ان المال لهم والوقف لهم فلا لانه وقف مال غيره على انه له فلا يصح الوقف فلذلك
فهذه المسألة الخامسة المعروف من الزكاة للمجاهدين لشراء خيلهم واحوال
بل ارزاق خاصة من مال خاص وهل يتعين صرفه لهذه الجهة يتخرج على الخلاف بين الشافعية
والمالكية هل اللام للملك ام لا وليس هو اجارة والا لاشترط فيه مقدار العمل والمدة
الموجبة لتعين العمل وغير ذلك من شروط الاجارة ولما لم يكن ذلك كذلك كان ارزاقا
خاصة بجهة خاصة ويقع الترديد بين اهل الارزاق ان اصل الارزاق يصح ان
يعطى في بيت المال ولا يتعين في هذا الوقف وهذا حصرا اما جهة المجاهدين
او غيرهم من الجهات المناسبة لان جهة هذا المال عينها الله تعالى في كتابه فتعين على الامام
اخراجها فيها الا ان يمنع مانع وكذلك كل جهة عينها الله تعالى كالخمس يتعين الصرف
الى مصرفها بحسب المصلحة واما ما يؤخذ من الموتى من اموال بيت المال ويحاز عن
العاصين المنقطع خبرهم فهذا لا جهة له الا ما يعرض من المصالح فهذا هو الفرق
بين هذا الارزاق الخاص وبقية الارزاق المسألة السادسة
ما يصرف للقسام العقار بين الخصوم من جهة الحكام والترجمان والذي يترجم
الكتب عند الحكام وكاتب الحاكم ونائبه وامناء الحكام على الايتام ونحو ذلك فذلك
كله ارزاق لا اجارة يجري عليه احكام الارزاق دون احكام الاجارات كما تقدم
بيانه وكذلك ما يتناوله الخراص على خرص الاموال الزكوية من الدوالي والنخل وسعاة
المواشي والعمال على الزكاة كل ذلك ارزاق لا اجارة ونحو هذه المسائل مما هو في سلكها
يتخرج عليها فقد اتضح لك بهذه المسائل الفرق بين قاعدة الارزاق وقاعدة الاجارة وقاعدة
وقف الملوك واحكام ذلك المختلفة الاوضاع الفرق السادس عشر والمائة

السادس عشر والمائة

من قاعدة استحقاق السلب في الجهاد ومن قاعدة الاقطاع وغيره من تصرفات الائمة وان
كان الجميع من تصرفات الامام وليس كذلك واعلم ان السلب عند مالك رحمه الله انما يستحق
بقول الامام من قتل قتيلا فله سلبه وانه لا يستحق بمجرد القتل وقال ابو حنيفة وقال الشافعي
وابن حنبل يستحق بمجرد القتل وانه يستحق بفتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك لا بتصرفه
بطريق الامامة وقد تقدم في الفرق بين تصرفاته عليه السلام ان ما وقع منه على انه بالامامة
لا بد فيه من اذن الامام وما وقع منها بتصرفه عليه السلام بطريق القضا لا بد فيه من قضاء
القاضي وما وقع منها بطريق الفتيا والتبليغ يستحق بدون قضاء حاكم واذن امام قال
مالك في المدونة ولم يبلغني ان السلب للقاتل كان الا يوم حنين وهو لاجتهاد الامام
فرأيا انه من باب التبليغ والفتيا فيحصل السلب من باب اخر غير تصرفات الائمة
فلا يحتاج الى الفرق كما قال الشافعي وليس للامام نزعه ممن وجد فيه شرطه لان القتل
سبب سبب الاستحقاق ولا يجوز للامام ان ياخذ ما هو مستحق بسببه وان قلنا انه
من باب تصرفات الائمة كما قال مالك فليس للامام نزعه ممن وجد معه لان سبب استحقاقه
تصرف الامام ولم يوجد شي من الغنيمة واما الاقطاع فانه لم يوجد بعد سبب
يوجب استحقاقه وتمليكه وانما هو راجع الى احوال تقع في مستقبل وليس يملك حقيقة
فلذلك كان للامام نزعه في اي وقت شا وتبديله بغيره بخلاف السلب وانما يشابه
السلب ما كان الاجناد والامراء من اقطاعاتهم من خراج وغيره فانه لا يجوز للامام
نزعه منهم لتعين تمليكهم عليه واما السلب فقبل حصول سببه لا يجوز للقاتل يطلق اليه
وبعد حصول سببه تقرر ملكه بالكلية فالحالة المتوسطة القابلة للانتزاع لا تحصل
للسلب البتة والاقطاع تحصل لها هذه الحالة المتوسطة القابلة للانتزاع واذا التبس
تعين ويدل على صحة قول الشافعي وابن حنبل رضي الله عنهما انه من باب الفتيا والتبليغ
انه الغالب على تصرفه عليه السلام لانه عليه السلام رسول وهذا شان الرسالة اعني التبليغ
وحمل تصرفاته عليه السلام على الغالب طريق حسن وهو مستند مالك رحمه الله في حمل
قوله عليه السلام من احيا ارضا ميتة فهي له وقال ان الامام ليس شرطا في الملك بالاحياء

الرماز

وابو حنيفة رحمه الله مشى على قاعدته فيهما وجعلهما من باب التصرف بالامامة
واما مالك رحمه الله فقد نقض اصله والشافعي مشى على اصله في الحمل على الغالب
والفتيا دون الامامة وسبب نقض مالك رحمه الله لاصله امور احدها ان
اصل الغنيمة مستحق للغانمين لقوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ومفهومه
ان الاربعة الاخماس للغانمين كما قال وورثه ابواه فلامه الثلث معناه والثلثان
للاب ولما كان ذكر الفضل المناسب يدل على معالجة التعبد اعني ذكر في الاسرة لما كان
الاربعة الاخماس مستحقة للغانمين فلو جعلنا قوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه فتيا
لكان ذلك ابلغ في منافاة الظاهر المتقدم فاذا جعلناه من باب التصرف بالامامة
وانه لا يستحق حتى يقول الامام ذلك المقال كان التوقف على شرط العدم عن التخصيص
من الاخراج بغير شرط فكان تقليل التخصيص العادة اولى وثانيها انه يؤدي
الى افساد النيات وان يقاتل الانسان من عليه سلب طمعا في سلبه لا لتكون كلمة الله
تعالى هي العليا او يقع ذلك خللا عظيما في الجيش فكان ذلك سببا للهزيمة واستيصال
المسلمين بان يكون الشجعان فيلقون في التزين الغرة والجبناء يتخصصون بانواع
الاسلحة فيشتغل الناس بهم عن الشجعان رغبة في لباسهم فيستولي شجعان الاعداء
على ابطال المسلمين وجيشهم فيهلكون ثم انه يؤدي الى ضياع ثواب الاخرة وهو اعظم
المفاسد بل العقاب الاليم بسبب المقاصد الردية وهذه العقيدة من قواعد الدين
فلا يستدل منه فاذا جعلنا ذلك موقوفا على قول الامام لم تندفع هذه المفاسد
بسبب انه انما يتصرف بحسب المصلحة فاذا رأى القوم الذين في الجيش بعيدين عن
ذلك القول والا لم يقل فتندفع المفاسد واما اذا جعلناه فتيا عامة في
جميع الاحوال كما قال الشافعية وثالثها ان ظاهر القران متواتر مقطوع به والحديث
خبر واحد وليس لنا ان نخصص من الاية حتى يخصصها ليتناول لفظ الاية وهو قوله
ما غنمتم الغنيمة في الجهاد وغيره وهو مقتضى اللفظ لغة والغنيمة صادقة لغة
على العادات المحرمة ونحوها وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه ما والتعميم الغنيمة

وعن هذا حتى لو قتله غيلة في بيته يتناوله اللفظ غير ان الاجماع منعقد على تخصيصه بالجهاد
المأمور بحسب كل واحد منهما اعم واخص من وجه والخصوص والعموم انما هو بحسب
ما يقتضيه اللفظ لغة والعام والخاص من وجه لا يخصص احدهما الآخر لحصول التعارض
فصار للترجيح ولفظ القرآن متواتر فيكون ارجح فيقدم على الخبر بحسب الامكان
وقد اجمعنا على ان الامام اذا قال ذلك يستحق ويبقى فيما عداه على مقتضى الاصل لانها
ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه وعمر رضي الله عنه تركا ذلك في خلافتهما ولو كان ذلك
فتيا لما تركاها بل علمنا ان ذلك تصرف بطريق الامامة بحسب المصلحة ولم يريا المصلحة
حينئذ تقتضي ذلك فلم يقولاه وهذه وجوه ظاهرة فيما قاله مالك رحمه الله وابو حنيفة

الفرق السابع عشر والمائة

لان يخالف اصله فيه الفرق السابع عشر والمائة بين قاعدة اخذ الجزية
على التمادي على الكفر فيجوز وبين قاعدة اخذ الاعواض على التمادي على الزنا وغيره من المفاسد
فانه لا يجوز اجماعا وقد اورد بعض الطاعنين على الدين سؤالا في الجزية فقال شأن الشرائع
دفع اعظم المفسدتين بايقاع ادناهما وتفويت المصلحة الدنيا لتحصيل المصلحة
العليا ومفسدة الكفر توفي على مصلحة المأخوذ في الجزية من اموال الكفار بل على
جملة الدنيا وما فيها فضلا عن هذا النزر اليسير فلم وردت الشريعة المحمدية بذلك
ولم لا حتم القتل درءا لمفسدة الكفر وجواب هذا السؤال هو سر الفرق بين
القاعدتين وذلك ان قاعدة الجزية من باب التزام المفسدة الدنيا لدفع المفسدة العليا
وتوقع المصلحة العليا وذلك هو شأن القواعد الشرعية بيانه ان الكافر اذا قتل انسد
عليه باب الايمان ومقام السعادة وتحتم عليه الكفر والخلود في النيران وغضب الديان
فشرع الله تعالى الجزية رجاء ان يسلم في مستقبل الزمان لا سيما مع اطلاعه على محاسن
الاسلام والالجاء بالذل والصغار في اخذ الجزية واذا اسلم لزم من اسلامه اسلام
ذريته فاتصلت سلسلة الاسلام من قبله بدلا عن ذلك الكفر فان مات على الكفر ولم
يسلم فانا نتوقع اسلام ذريته المخلفين من بعده وكذلك يحصل التوقع من ذرية ذريته
الى يوم القيامة وساعة من ايمان تعدل دهرا من كفر وكذلك خلق الله تعالى آدم على

وفق الحكمة واكثر ذريته كفار وعد النبي صلى الله عليه وسلم خلقه من جملة البركات الموجبة
لتعظيم يوم الجمعة فقال في تعظيم يوم الجمعة لما اشار لتعظيمه والساعة فيه الحديث
الصحيح افضل يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة فيه خلق الله آدم وفيه تيب عليه
وفيه تقوم الساعة فجعل خلق آدم عليه السلام فيه من جملة فضائله لان خلقه سبب وجود
الانبياء والصالحين واهل الطاعة والمؤمنين وان كان مع كل رجل مسلم الوف
من الكفار ولا عبرة بهم لاجل ذلك المسلم الواحد ولذلك جاء الحديث الصحيح عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول لآدم ابعث بعث النار فيخرج من كل الف
تسعمائة وتسعة وتسعين فيبقى من كل الف واحد في الجنة فكان اهل النار
والعاصي والكفور وبعد ذلك كان ذلك الواحد من بنيه مصلحة لآدم على مفسدة
اولئك وانهم قد تقدم العرف بالنسبة الى نور الايمان وعبادة الرحمن فتامل ذلك
فكذلك ههنا ايمان يتوقع من الاصل او من احاد الذراري لا يعادله شيء من ذلك
الكفر الواقع وعين قاعدة الجزية من آثار رحمة الله تعالى ومن الشرائع الواقعة
على وفق الحكمة ولم يوجد الجزية من الكافر لتحصيل مصلحة تلك الدراهم المأخوذة منه
بل لتوقع هذه المصلحة او المصالح العظيمة ولو ان تلك المفسدة الخسيسة بخلاف
اخذ المال على مداومة الزنا او غيره من المفاسد فان ذلك ترجيح للمصلحة الخسيسة التي هي
الدراهم على المفسدة العظيمة التي هي معصية الله تعالى بل لو عجزنا عن ازالة المنكر وهذه
المنكرات الا بدفع دراهم دفعناها لمن يأخذها حتى يترك ذلك الشر العظيم
كما ندفع المال في فداء الاسارى والكفار مخاطبون بفروع الشريعة يحرم عليهم
اخذ ذلك المال علينا لنتوسل بذلك المحرم لتخليص الاسير من ايدي العدو وكذلك
نعطي المحارب المال اليسير كي يتوب ونحو ليسلم صاحبه بين العاملين مع تمكن احدهما
او كلاهما او يكون المأخوذ من المال على وجه التحريم والمعصية المفردة لا مع المال
لغرض المداومة على المعصية ليس الا فهذا لم يقع في الشريعة بل الشريعة تحرمه
ولا تبيحه فهذه القاعدة مفسدة صرفة فلم تشرع وقاعدة الجزية مشتملة على التزام

الفارق عشر والما

سعا المفسدة القليلة لدفع المفسدة العظيمة وتوقع المصلحة العظيمة فشرع فهذا هو الفرق بين
القاعدتين الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة ما يوجب نقض الجزية وبين
قاعدة ما لا يوجب نقضها اعلم ان عقد الجزية موجب لعصمة الدماء وصيانة الاموال
والاعراض الى غير ذلك مما يترتب عليه وجميع عقد الجزية هو التزامنا لهم ذلك بشروط
نشترطها عليهم مقتبسة من الخلفاء الراشدين بها وهي ايضا مستفادة من ظاهر قوله تعالى
حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وقال ابن حزم في مراتب الاجماع الشروط
المشترطة عليهم ان يعطوا اربعة مثاقيل ذهبا في انقضاء كل عام قمري صرف كل دينار
اثنا عشر درهما وان لا يحدثوا كنيسة ولا بيعة ولا ديرا ولا صومعة ولا يجددوا ما
خرب منها ولا يمنعوا المسلمين من النزول في كنائسهم وبيعهم ليلا او نهارا ويوسعوا
ابوابها للمارة وان يضيفوا من مر بهم من المسلمين ثلاثا وان لا يأووا جاسوسا ولا
يكتموا غشا للمسلمين ولا يعلموا اولادهم القرآن ولا يمنعوا احدا منهم الدخول في
الاسلام ويوقروا المسلمين ويقوموا لهم من المجالس ولا يتشبهوا بهم في شيء من لباسهم
ولا فرق شعورهم ولا يتكلموا بكلامهم ولا يتكنوا بكناهم ولا يركبوا على السروج
ولا يتقلدوا شيئا من السلاح ولا يحملوه مع انفسهم ولا يتخذوه ولا ينقشوا في خواتيمهم
بالعربية ولا يبيعوا الخمر من مسلم ويجزوا مقادم رؤوسهم ويشدوا الزنانير ولا يظهروا
الصليب ولا يجاوروا المسلمين بموتاهم ولا يظهروا في طريق المسلمين نجاسة ويخفوا
النواقيس واصواتهم ولا يظهروا شيئا من شعائرهم ولا يتخذوا من الرقيق ما جرت
عليه سهام المسلمين ويرشدوا المسلمين ولا يطلعوا عليهم عدوا ولا يضربوا مسلما
ولا يسبوه ولا يستخدموه ولا يسمعوا مسلما شيئا من كفرهم ولا يسبوا احدا من
الانبياء عليهم السلام ولا يظهروا خمرا ولا نكاح ذات محرم وان يسكنوا المسلمين
بينهم فمتى اخلوا بواحد من هذه الشروط اختلف في نقض عهدهم وقتلهم وسبيهم واخذ
اموالهم واعلم ان الجادة من مذهب العلماء مالك والشافعي وابي حنيفة وابن حنبل عنهم
لا ان النقض بالاخلال باحد هذه الشروط ابدا كان بل بعضها يوجب النقض وبعضها لا يوجب

وقد سبق الى خاطر الفقيه ان المشروط ينتفي الا عند انتفاء احد شروطه
ولو كان له الف شرط اذا عدم واحد منها لا يعتد بحضور ما عداه كما في شرائط الصلاة
والزكاة وغيرهما ان عدم شرط واحد كعدم جميع الشروط فلذلك يخطر لبعض
الفقهاء ان شروط الجزية ينبغي ان يكون كذلك وليس الامر كذلك بل مذهب الجمهور
هو الصواب وان قاعدة ما يوجب النقض مخالفة لقاعدة ما لا يوجبه فان عقد
الجزية عاصم للدماء كالاسلام وقد الزم الله تعالى المسلم جميع التكاليف في عقد اسلامه
كما الزم الذمي جملة هذه الشروط في عقد امانه فكما انقسم نقض التكاليف في الاسلام
الى ما ينافي الاسلام ويبيح الدماء والاموال كرمي المصحف في القاذورات
وانتهاك حرمة النبوات والى ما ليس بمناف للاسلام وهو ضربان منها ما يوجب التغليظ
بالعقوبة ورد الشهادة وسلب اهلية الولاية وصغائر يوجب التأديب دون
التغليظ فكذلك عقد الجزية ينقسم شروطه الى ما ينافيه كالقتال والخروج عن
احكام السلطان فان ذلك مناف للامان والتأمين وهما مقصود العقد والى ما
ليس بمناف للامان والتأمين وهو عظيم المفسدة فهو كالكبيرة بالنسبة الى الاسلام
كالحرابة والسرقة والى ما هو كالصغيرة بالنسبة الى الاسلام كسب المسلم
وايذائه والترفع عليه فكما ان هذين القسمين لا ينافيان الاسلام ولا يبطلان عصمته
للدماء والاموال فكذلك لا يبطلان عصمة عقد الجزية ولا يبطلانه لعدم منافاتهما
له من جهة الامن والامان المقصودين من عقد الجزية والقاعدة الشرعية المشهورة
في ابواب العقود الشرعية انه لا يبطل من العقود الا ما ينافي مقصود ذلك
العقد دون ما لا ينافي مقصوده وان كان منهيا عن مقارنته معه فكذلك ههنا
ينبغي ان لا يبطل عقد الذمة الا بمنافيه فقط وانقسمت الشروط على هذه الطريقة
التي هي طريق الجمهور الى ثلاثة اقسام منها ما اتفقوا على انه موجب لمنافاة عقد
الذمة كالخروج على السلطان ونبذ العهد والقتال والغارة عليهم او مع الاعداء
ونحو ذلك ومنها ما اتفقوا على انه لا ينافيه كترك الزنار وركوب الخيل وترك اضافة المسلمين

أو يسبوا جواريهم بالعربية ونحو ذلك فهل يختلف منسدا به والقسم الثالث اختلف فيه
هل يلحق بالقسم الأول فينتقض عهد الحربية أو بالقسم الثاني فلا ينتقض ها أنا أسرد لك
مسائل يتضح لك هذه الأقسام قال الأصحاب إذا أظهروا معتقدهم في المسيح عليه السلام
أو غيره أدبناهم ولا ينتقض به العهد وإنما ينتقض بالقتال ومنع الجزية والتمرد على الأحكام
وإكراه المرأة المسلمة على الزنا فإن أسلم لم يقتل لأن قتله لنقض العهد وكذلك التطلع على
عورات المسلمين وأما قطع الطريق والقتل الموجب للقصاص فحكمهم فيه حكم المسلمين
والغصب لا علاج السلم أو العصيان من الأسباب موجب للقتل إلا أن يسلموا وروي يوجع أدبا
ويشدد به فإن رجع عن ذلك قبل منه قال اللخمي إن زنا بمسلمة طوعا لم ينتقض عهده
عند مالك وينتقض عند ربيعة وابن وهب وإن غرها بأنه مسلم فتزوجها فهو نقض
عند ابن نافع وإن علم به لم يكن نقضا وإن طاوعته الأمة لم يكن نقضا وإن اغتصبها قال
محمد ليس بنقض وقيل نقض قال فإن عوهد على أنه متى أتى شيئا من ذلك فهو نقض انتقض
عهده بذلك قلت وهذه الفروع بعضها أقرب من بعض للقاعدة في النقض فإكراه
المسلمة على الزنا جعله نقضا دون الحرابة مشكل بل ينبغي أن يلحق بالحرابة فلا ينتقض
أو يلحق الحرابة به فينتقض بطريق الأولى لعموم مفسدة الحرابة في النفوس والأبضاع
والأموال وعدم اختصاص ذلك بواحد من الناس قال في الكتاب فإن خرجوا نقضا
للعهد والإمام عادل فهم فيء كما فعل عمرو بن العاص بالإسكندرية لما نقضت عليه
بعد الفتح قال التونسي من أصحابنا لم يجعل مالك العلماء الحرابة نقضا وهو يقول
غصب المسلمة على الوطء نقض قال وهو مشكل إلا أن يكون العهد اقتضاه قال ابن القاسم
إن كان خروجهم وامتناعهم من الجزية لظلم الإمام أو غيره ردوا إلى ذمتهم وقال
ابن مسلمة حرابة الذمي نقض للعهد ولا يوجد ذلك لنفي العهد في وجه بخلاف
ما له إلا أن يكون من الحرابة وقال الداودي إن كان خروجهم من ظلم لم يكن نقضا لأنهم لم
يعاهدوا أن يظلموا وظلمهم وروي عن عمر رضي الله عنه أنه أخبر أن ذميا نخس بغلا
عليه مسلمة فوقعت فانكشفت عورتها فأمر بصلبه في ذلك الموضع وقال إنما عاهدناهم

على إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون وروي عن عمر رضي الله عنه نقض العهد بغصب
المسلمة قال ابن القاسم إذا حارب الذمة وظفر بهم والإمام عدل قتلوا وسبي نساؤهم
ولا يعرض لمن يظن أنه مغلوب معهم كالشيخ والكبير والضعيف ولو ذهبوا إلى بلد
الحرب وتركوا أولادهم نقضا للعهد لم يسبوا بخلاف ما إذا ذهبوا بهم إلا أن
ذلك لظلم أصابهم إلا أن يعينوا علينا المشركين فهم كالمحاربين وقال أيضا إذا
حاربوا والإمام عدل استحل سبيهم وذراريهم إلا من يظن به أنه مغلوب
كالضعفاء ولم يستثن أصبغ أحدا وألحق الضعفاء بالأقوياء في النقض كالذين خرجوا
معهم في العهد ولأنه عليه السلام سبى ذراري قريظة ونساءهم بعد نقض العهد
قال ابن القاسم إذا اشتروا إلى العدو وعلى مدينة للمسلمين فيها ذمة تعدوا معهم ثم أعيدوا
لنا بالقهر الذي لا يعلم إلا بقولهم فمن قتل منهم مسلما قتل وإلا أطلق سبيله قال
المازري ينتقض عهدهم إذا أضاروا وأعانوا الحربيين علينا فهذه المسائل يتضح
لك الأقسام الثلاثة في نقض العهد وما اختلف في كونه نقضا وما لم يختلف فيه
وما هو قريب من النقض وما هو بعيد ويحصل لك بذلك الفرق بين قاعدة ما يوجب
النقض وقاعدة ما لا يوجب النقض بحسب ما تيسر لك من عموم المنصوص بالمنصوص

الفرق التاسع عشر والمائة بين قاعدة بر أهل الذمة وبين قاعدة التودد لهم

الثاني عشر والمائة

اعلم أن الله تعالى منع من التودد للذمة بقوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا
عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم فمنع
الموالاة والتودد وقال في الآية الأخرى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين
ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين وقال
في حق الفريق الآخر إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم
وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون وقال عليه السلام
استوصوا بالذمة خيرا وفي حديث آخر استوصوا بالقبط خيرا فلا بد من
الجمع بين مقتضيات هذه النصوص وأن الإحسان لأهل الذمة مطلوب وأن التودد

والموالاة منهي عنهما والباقي ملبس فيحتاج الى الفرق وسر الفرق ان عقد الذمة
يوجب حقوقا علينا لهم لانهم في جوارنا وفي خفارتنا وذمة الله تعالى وذمة رسوله
ودين الاسلام فمن اعتدى عليهم ولو بكلمة سوء او غيبة في عرض احدهم او نوع
من انواع الاذية او اعان على ذلك فقد ضيع ذمة الله تعالى وذمة رسوله
صلى الله عليه وسلم وذمة دين الاسلام وكذلك حكى ابن حزم في مراتب الاجماع له ان من
كان في الذمة وجا اهل الحرب الى بلادنا يقصدونه وجب علينا ان نخرج لقتالهم
بالكراع والسلاح ونموت دون ذلك صونا لمن هو في ذمة الله تعالى وذمة رسوله
صلى الله عليه وسلم فان تسليمه دون ذلك اهمال لعقد الذمة وحكى في ذلك اجماع الامة
فعقد يودي الى اتلاف النفوس والاموال صونا لمقتضاه عن الضياع انه لعظيم
واذا كان عقد الذمة بهذه المثابة تعين علينا ان نبرهم بكل امر لا يكون ظاهره يدل
على مودات القلوب ولا تعظيم شعائر الكفر فمتى ادى الى احد هذين امتنع وصار
من قبيل ما نهي عنه في الاية وغيرها ويتضح ذلك بالمثل فاخلاء المجالس لهم عند قدومهم
علينا والقيام لهم حينئذ ونداوهم بالاسما المعظمة الموجبة لرفع شان المنادى بها
هذا كله حرام وكذلك اذا تلاقينا معهم في الطريق واخلينا لهم واسعها ورحبها
والسهل منها وتركنا انفسنا في خسيسها وحزنها وضيقها كما جرت العادة
ان يفعل ذلك المرووس مع الرئيس والولد مع الوالد والحقير مع الشريف فان
هذا ممنوع لما فيه من تعظيم شعائر الكفر وتحقير شعائر الله تعالى وشعائر دينه
واحتقار اهله ومن ذلك تمكينهم من الولايات والتصرف في الامور الموجبة لقهر من
هي عليه او ظهور العلو وسلطان المطالبة فذلك كله ممنوع وان كان في غاية الرفق
والاناة لان الرفق والاناة في هذا الباب نوع من الرياسة والسيادة وعلو
المنزلة في المكارم فهي درجة رفيعة اوصلناهم اليها وعظمناهم بسببها ورفعنا قدرهم
بايثارها وذلك كله منهي عنه وكذلك لا يكون المسلم عندهم خادما ولا اجيرا يومر
عليه وينهى ولا يكون احدهم وكيلا في المحاكمات على المسلمين عند ولاة الامور فان ذلك

١٩٥

ايضا اثبات لسلطانهم على ذلك المسلم واما ما امر به من برهم من غير مودة
باطنة فالرفق بضعيفهم وسد خلة فقيرهم واطعام جائعهم واكساء عاريهم
ولين القول لهم على سبيل اللطف والرحمة لا على سبيل الخوف والذلة واحتمال اذايتهم
في الجوار مع القدرة على ازالته لطفا منا بهم لا خوفا وتعظيما والدعا لهم بالهداية
وان يجعلوا من اهل السعادة ونصيحتهم في جميع امورهم في دينهم ودنياهم
وحفظ غيبتهم اذا تعرض احد لاذيتهم وصون اموالهم واعراضهم وعيالهم
وجميع حقوقهم ومصالحهم وان يعانوا على دفع الظلم عنهم وايصالهم لجميع حقوقهم
وكل خير يحسن من الاعلى مع الاسفل ان يفعله ومن العدو ان يفعله مع
عدوه فان ذلك من مكارم الاخلاق فجميع ما نفعله معهم من ذلك ينبغي ان يكون من هذا
القبيل لا على وجه العزة والجلالة منا ولا على وجه التعظيم لهم وتحقير انفسنا بذلك
الصنيع وينبغي لنا ان نستحضر في قلوبنا ما جبلوا عليه من بغضنا وتكذيب نبينا
وانهم لو قدروا علينا لاستاصلوا شافتنا واستولوا على دمائنا واموالنا
وانهم من اشد العصاة لربنا ومالكنا ثم نعاملهم بعد ذلك بما تقدم ذكره امتثالا لامر
ربنا وامر نبينا لا محبة فيهم ولا تعظيما لهم ولا نظهر اثار تلك الامور التي نستحضرها
في قلوبنا من صفاتهم الذميمة لان عقد العهد يمنعنا من ذلك فنستحضرها حتى
يمنعنا من الود الباطن لهم المحرم علينا خاصة ولما اتى الشيخ ابو الوليد الطرسوسي
رضي الله عنه الخليفة بمصر وجد عنده راهبا وسلم اليه قياده واخذ يسمع رايه وينفذ
كلماته المسمومة في المسلمين وكان هو ممن يسمع قوله فيه فلما دخل عليه في صورة
الغضب والوزير الراهب بازائه جالس انشده

يا ايها الملك الذي جوده يطلبه القاصد والراغب
ان الذي شرفت من اجله يزعم هذا انه كاذب

فاشتد غضب الخليفة عند سماع الابيات وامر بالراهب فسحب وضرب وقتل واقبل
على الشيخ ابي الوليد فاكرمه وعظمه بعد عزمه على اذيته فلما استحضر الخليفة تكذيب

الراهب لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سبب شرفه وشرف آبائه وأهل
السماوات والأرضين بعد ذلك أعلى البعد عن السكون إليه والمودة له والعادة عن
منازل العز إلى ما يليق به من الذل والصغار ويروى عن عمر رضي الله عنه أنه كان
يقول في أهل الذمة أهينوهم ولا تظلموهم وكتب إليه أبو موسى الأشعري أن رجلا
نصرانيا بالبصرة لا يحسن ضبط خراجها إلا هو وقصد ولايته على جباية الخراج
لضرورة تعذر غيره فكتب إليه عمر بن الخطاب رضي الله عنه ينهاه عن ذلك وقال
له في الكتاب مات النصراني والسلام أي افرضه مات ماذا كنت تصنع حينئذ فاصنع
الآن وبالجملة فبرهم والإحسان إليهم مأمور به وودهم وتوليهم منهي عنه فهما
قاعدتان إحداهما محرمة والأخرى مأمور بها وقد أوضحت لك الفرق بينهما

العشرون والمائة

بالبيان والمثل فتأمل ذلك الفرق العشرون والمائة بين قاعدة
تخيير المكلف في الكفارات وبين قاعدة تخيير الأئمة في الأسارى والتعزير وحد
المحارب ونحو ذلك اعلم أن الفضلاء والفقهاء في كتبهم يقولون إن الأسارى
أمرهم موكول إلى خيرة الإمام وتعزير وأموال بيت الإمام موكولا إلى خيرة الإمام
وتولية القضاة موكول إلى خيرة الإمام وليس ذلك كقولهم بعض خصال في خصال
اليمين موكول إلى خيرة الحالف وليس كذلك بل هما قاعدتان متباينتان فالتخيير
في الكفارات في خصالها معناه أن له أن ينتقل عن أي خصلة شاء إلى الخصلة الأخرى
بشهوته وما يجده يميل إليه طبعه أو ما هو أسهل عليه فإن الله تعالى ما خيره بينها
إلا لطفا به وتسهيلا لذلك ولو شاء لحتم عليه خصلة كما فعل في خصال
الظهار المرتبة فإن له الحنث بهواه من الخصوصيات لأنها متعلق التخيير ولا الحالف
فيها فإن المشترك بين الخصال الذي هو مفهوم أحدها متعلق الوجوب ولا
تخيير فيه فلا جرم ليس له العدول عنه بهواه وشهوته بل يتحتم عليه فعله وأما الخصوصيات
فله ذلك فيها فهذا هو معنى التخيير بين خصال الكفارة في حق الحانث وأما التخيير
بين الخصال الخمسة في حق الأسارى عند مالك ومن وافقه وهي القتل والأسر والفداء

والمن والفداء والجزية فهذه الخصال الخمسة ليس له فعل أحدها بهواه ولا لأنها أخف
عليه وإنما يجب عليه بذل الجهد فيما هو أصلح للمسلمين فإذا فكر واستوعب فكره في
وجوه المصالح ووجد بعد ذلك مصلحة هي الأرجح للمسلمين وجب عليه فعلها
وتحتمت عليه وأثم بتركها فهو لا يوجد في حقه الإباحة والتخيير المطلق في خصال
لتعارض الحسب أبدا لا قبل الاجتهاد ولا بعد الاجتهاد أما قبل الاجتهاد
فالواجب عليه الاجتهاد وبذل الجهد في وجوه المصالح ولا تخيير هاهنا في هذا
المقام ولا إباحة بل الوجوب الصرف وأما بعد الاجتهاد فيجب عليه العمل بالراجح
من المصالح ولا خيرة له فيه ومتى تركه أثم فالوجوب قبل والوجوب بعد والوجوب
حالة الفعل فلا تخيير البتة وإنما هو وجوب صرف في جميع الأحوال وتسمية
الفقهاء ذلك خيرة إنما يريدون به أنه لا يتحتم عليه قبل الفكر فعل خصلة من هذه
الخصال الخمس بل يجتهد حتى يحصل له الأصلح فيفعله حينئذ بخلاف رد المغصوب
وإقامة الحدود فإنها يتحتم عليه ابتداء من غير أن يحتاج في ذلك اجتهاد ولا نحن
بهذا التفسير فهذا هو وجه تسمية الفقهاء ذلك خيرة وأن هذه الخصال
موكولة إلى اجتهاد الإمام وخيرته ووجه ما قلناه في الأسارى أن من
كان منهم شديد الدهاء كثير التأليب على المسلمين برأيه وذهابه فالواجب
على الإمام فيه القتل إذا ظهر له ذلك منه في اجتهاده بالسؤال عن حاله وأحواله
وما يتصل به من سيرته وإن كان الأسير قد ظهر له أنه ليس من هذا القبيل بل هو
مأمون الغائلة وسالف بإطلاقه طائفة ليس على الإسلام أو أطلق وحلق كثير من أسارى
المسلمين إذا من عليه فوافق على ذلك فيبلغ ونحو ذلك من المصالح التي تعرض في النظر والعقل
المستقيم بعد بذل الجهد فإنه يمن عليه حينئذ من غير شيء وإن كان لا يرجى منه
ذلك والإمام محتاج للمال لمصالح الغزو وغيره فإنه يفديه بالمال وإن رأى المسلمين
محتاجين إلى من يخدمهم أسروهم وإن اشتبهت هذه الوجوه كلها ولم يجد في اجتهاده
شيئا من ذلك مصلحة ورأى أن ضرب الجزية مصلحة لما يتوقع من إسلامهم فإنهم قريبون

من الإسلام إذا اطلعوا على محاسن الإسلام لمخالطة أهله ورؤيتهم لشعائره فيجب ضرب الجزية عليهم ولا يجوز له العدول عنها فهو في جميع الوجوه إنما يفعل ما يجب عليه من غير إباحة ولا خيرة في ذلك بل بهذا التفسير وكذلك التخيير في حد الحرابة معناه أنه يجب عليه بذل الجهد في ما هو الأصلح للمسلمين فإذا تعين له الأصلح وجب عليه ولا يجوز له العدول عنه فإن كان المحارب صاحب رأي وجب عليه قتله وإن ظهر له في اجتهاده أنه لا رأي له بل له قوة وبطش قطعه من خلاف فيزول فساده عن المسلمين بذلك وإن كان يعرف حاله من الضعف وإنما وقع ذلك منه على وجه الغلبة والموافقة لغيره مع توقع الندم منه على ذلك فهذا يجب نفيه ولا يجوز له قتله بل يفعل ما هو الأصلح للمسلمين فهو أبداً ينتقل من واجب إلى واجب دائماً عليه في جميع أحواله قبل الاجتهاد يجب عليه الاجتهاد وحالة الاجتهاد هو ساع في أداء الواجب فيفعل حينئذ واجب وبعد الاجتهاد يجب عليه فعل ما أدى إليه اجتهاده فلا ينفك عن الوجوب أبداً وذلك ضد التخيير والإباحة وإنما خيرته معسرة بما تقدم من أنه لم يتحتم عليه ذلك ابتداءً أول النظر وفعل ما ظهر رجحانه بعد الاجتهاد بخلاف الحدود وغيرها مما عينه الله تعالى ولم يجعل فيه لأحد اجتهاداً كالصلاة وصوم رمضان وإحداث الزنا ونحوه مما عين فيها الوجوه المعاينة ورجم الزاني وقطع السارق وإن كان حد في الربا الأربعة في الأموال والدماء تشاهد من غير ذلك من المحتمات فهذا معنى التخيير في هذه الأمور وكذلك قولهم إن تصرفه في أموال بيت المال موكول إلى خيرته معناه أنه يجب عليه أن ينظر في مصالح الصرف ويجب عليه تقديم أهمها فأهمها ويحرم عليه العدول عن ذلك ولا خيرة له في ذلك وليس له أن يتصرف في أموال بيت المال بهواه وشهوته بل بحسب المصلحة الراجحة أو الخالصة بخلاف تخيير المكلف من خصال الكفارات كما تقدم وتخيير في إخراج شاة من أربعين أو دينار من أربعين فله أن يعين شاة بشهوته وكذلك دينار من الأربعين بهواه وله أن يعين مقداراً من مياه الدنيا للوضوء ولم يجب عليه ماء دون ماء وكذلك حريته

في باب السبب بهواه وشهوته وكذلك خيره الله تعالى في تعيين بقاع الدنيا يصلي فيها الصلوات الخمس فله أن يعين بقعة منها إذا استوت بهواه وكذلك خيره الله تعالى في صوم رمضان في أي بقعة شاء من بلده فله أن يصوم في أي دار شاء من ذلك البلد بهواه وهذا أجمعه تخيير صرف حقيقة لا مجاز بخلاف تخيير الأئمة في جميع ما تقدم والتصرفات للأئمة كما تقدم تقرير في الأسارى وغيرهم من أمور فلذلك جاء إطلاق فيها التخيير ومرادهم التخيير على ما به كما هو في حق المكلف من ذلك قول الفقهاء أنه مخير في أربع حقاق وخمس بنات لبون بأخذ أيها شاء صاحب الماشية إذا وجد له ماشية فإن في كل خمسين حقة وفي كل أربعين بنت لبون وقد وجد الأمران فإن الماشية أربع خمسينات وخمس أربعينات فيخير ههنا إذا استوى الأمران فإن كان أحدهما أرجح للفقراء فمقتضى القاعدة أنه يجب عليه ما هو الأرجح لقوله عليه السلام من ولي من أمور أمتي شيئاً فلم يجتهد لهم ولم ينصح فالجنة عليه حرام وظاهر هذا الحديث يقتضي وجوب الأرجح للفقراء وكذلك يقع ما للسلم في أحد مسلمين متساويين أو ترجيح الستة من تقويمين متساويين أو تولية القضاء لأحد رجلين متساويين ونحو هذا فإن الأئمة في هذه الصور مساوون للمكلفين في الخيرة المحضة ولا وجوب ههنا البتة بل لهم الترجيح بمجرد إرادتهم من غير ضميمة النهاية للمكلف في إخراج شاة من أربعين مستوية والإطلاق والخيرة من هذه الصور جميعها وفي تلك الصور هي وجوب محض بل بمعنى عدم التحتم ابتداءً أول الاجتهاد وله مدخل في ذلك التحتم بخلاف غيرهم من التخييرات فظهر الفرق بين قاعدة تخيير الأئمة وقاعدة تخيير آحاد المكلفين وأن الثاني خيرة جميعه والأول منه مجاز ومنه صرف كما تقدم مفصلاً ممثلاً فائدة يطلق التخيير في الشريعة على ثلاثة أقسام مختلفة فيطلق التخيير بين الشيئين وكل واحد منهما واجب بخصوصه وعمومه كما تقدم في تخيير الأئمة في الأسارى وغيرهم فإن كل شيء تعلق من ذلك يقع واجباً بخصوصه وهو

كونه فيلا او قد آ مثلا وبعمومه من جهة انه احد الخصال الخمسة ويكون المخير بين الشيئين
وكل واحد منهما غير واجب لخصوصه ولا عمومه كالتخيير بين المباحات من المطاعم
والملابس ونحوها كالتخيير بين التمر والزبيب مثلا والتمر ليس بواجب لا لخصوصه
من جهة انه تمر ولا لعمومه من جهة انه احد المتساويات ويكون المخير بين الشيئين
وكلاهما واجب من جهة عمومه دون خصوصه كالتخيير في كفارة الحنث فالعتق
مثلا واجب من جهة انه احد الخصال وغير واجب من جهة انه عتق وكذلك القول
في الخصلتين الاخريين من الكسوة والاطعام فقد ظهر لك ان المخير بينهما قد
يتصفان بالوجوب من جهة خصوصهما وعمومهما وقد لا يتصفان به لا من جهة
خصوصهما ولا عمومهما وقد يتصفان به من جهة عمومهما دون خصوصهما .
واما الاتصاف بالوجوب من جهة الخصوص دون العموم فمحال شرعا وعقلا
بناء على ان الخصوص يتوقف على العموم وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
بخلاف العكس فان العموم لا يتوقف على الخصوص وهو الفرق بينهما فتامل
هذه المباحث والفروق فانها كلها واقعة في الشريعة وقوعا كثيرا والله اعلم

آخر الجزء الاول

ووافق الفراغ من نسخه في صبيحة يوم الثلاثا سادس عشر ربيع الاخر سنة خمس و[illegible]
والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد نبيه وصحبه وسلم تسليما كثيرا الى يوم الدين
كتبه الفقير الى رحمة ربه الغني عمر بن اسمعيل بن محمود الحنفي
حامدا الله تعالى ومصليا على نبيه محمد ومسلما